MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

FILOSOFIAS DA AFIRMAÇÃO E DA NEGAÇÃO

LIVRARIA E EDITÔRA LOGOS LTDA.
Rua 15 de Novembro, 137 — 8.º andar — Tel.: 35-6080
SÃO PAULO

1.ª edição, Outubro de 1959
2.ª edição, Maio de 1962

ADVERTÊNCIA AO LEITOR

Sem dúvida, para a Filosofia, o vocabulário é de máxima importância e, sobretudo, o elemento etimológico da composição dos têrmos. Como, na ortografia atual, são dispensadas certas consoantes (mudas, entretanto, na linguagem de hoje), nós as conservamos apenas quando contribuem para apontar étimos que facilitem a melhor compreensão da formação histórica do têrmo empregado, e apenas quando julgamos conveniente chamar a atenção do leitor para êles. Fazemos esta observação sòmente para evitar a estranheza que possa causar a conservação de tal grafia.

MARIO FERREIRA DOS SANTOS

Enciclopédia de Ciências Filosóficas e Sociais

de Mário Ferreira dos Santos

VOLUMES PUBLICADOS:

1) Filosofia e Cosmovisão
2) Lógica e Dialéctica
3) Psicologia
4) Teoria do Conhecimento
5) Ontologia e Cosmologia
6) Tratado de Simbólica
7) Filosofia da Crise (Temática)
8) O Homem perante o Infinito (Teologia)
9) Noologia Geral
10) Filosofia Concreta I vol.
11) Filosofia Concreta II vol.
12) Filosofia Concreta III vol.
13) Filosofia Concreta dos Valôres
14) Sociologia Fundamental e Ética Fundamental
15) Pitágoras e o Tema do Número (Temática)
16) Aristóteles e as Mutações (Temática)
17) O Um e o Múltiplo em Platão (Temática)
18) Métodos Lógicos e Dialécticos I vol.
19) Métodos Lógicos e Dialécticos II vol.
20) Métodos Lógicos e Dialécticos III vol.
21) Filosofias da Afirmação e da Negação (Temática Dialéctica)
22) Tratado de Economia I vol.
23) Tratado de Economia II vol
24) Filosofia e História da Cultura I vol.
25) Filosofia e História da Cultura II vol.
26) Filosofia e História da Cultura III vol.
27) Análise de Temas Sociais I vol.
28) Análise de Temas Sociais II vol.
29) Análise de Temas Sociais III vol.
30) O Problema Social

NO PRELO:

31) Tratado de Esquematologia
32) As Três Críticas de Kant
33) Problemática da Filosofia Concreta

A SAIR:

34) Temática e Problemática da Cosmologia Especulativa
35) Teoria Geral das Tensões I vol.
36) Teoria Geral das Tensões II vol.
37) Temática e Problemática da Criteriologia
38) Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais I vol.
39) Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais II vol.
40) Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais III vol.
41) Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais IV vol.
42) Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais V vol.

Os volumes subseqüentes serão oportunamente anunciados.

OUTRAS OBRAS DO MESMO AUTOR:

— «O Homem que Foi um Campo de Batalha» — Prólogo de «Vontade de Potência», de Nietzsche, ed. Globo — Esgotada
— «Curso de Oratória e Retórica» — 8ª ed.
— «O Homem que Nasceu Póstumo» — (Temas nietzscheanos) —
— «Assim Falava Zaratustra» — Texto de Nietzsche, com análise simbólica — 3ª ed.
— «Técnica do Discurso Moderno» — 4ª ed.
— «Se a esfinge falasse...» — Com o pseudônimo de Dan Andersen — Esgotada
— «Realidade do Homem» — Com o pseudônimo de Dan Andersen — Esgotada
— «Análise Dialéctica do Marxismo» — Esgotada
— «Curso de Integração Pessoal» — (Estudos caracterológicos) — 3ª ed.
— «Práticas de Oratória» — 2ª ed.
— «Assim Deus falou aos Homens» — 2ª ed.
— «Vida não é Argumento»
— «A Casa das Paredes Geladas»
— «Escutai em Silêncio»
— «A Verdade e o Símbolo»
— «A Arte e a Vida»
— «A Luta dos Contrários» — 2ª ed.
— «Certas Subtilezas Humanas» — 2ª ed.
— «Convite à Estética»
— «Convite à Psicologia Prática»
— «Convite à Filosofia»

A PUBLICAR:

— «Hegel e a Dialéctica»
— «Dicionário de Símbolos e Sinais»
— «Discursos e Conferências»
— «Obras Completas de Platão» — comentadas — 12 vols.
— «Obras Completas de Aristóteles» — comentadas — 10 vols.

TRADUÇÕES:

— «Vontade de Potência», de Nietzsche
— «Além do Bem e do Mal», de Nietzsche
— «Aurora», de Nietzsche
— «Diário Intimo», de Amiel
— «Saudação ao Mundo», de Walt Whitman

ÍNDICE

PRÓLOGO

Não se pode deixar de reconhecer que Nietzsche foi o grande profeta do Séc. XIX. A sua antevisão do Séc. XX está confirmada, pois a ascensão do nihilismo, em sentido filosófico, conhece um novo avatar. E dizemos avatar porque nas épocas de decadência dos ciclos culturais, não é outro o espectáculo a que se assiste. Julgamos conveniente expressar aqui num bem rápido esbôço, embora veemente, a fisionomia de nossa época de fariseísmo e filisteísmo intelectual, em que a moeda falsa substitui a verdadeira, em que as mais abstrusas e falsas doutrinas, já refutadas com séculos de antecedência, surgem como "novidades", que atraem para o seu âmbito as inteligências deficitárias de nossa época, que cooperam, conscientemente ou não, na tentativa de destruir o que havia de mais positivo no pensamento humano.

Há necessidade de denunciar êsse aviltamento da cultura e dos valôres, e também demonstrar a improcedência das tentativas de dissolver o que havia de mais elevado no pensamento humano.

Neste prólogo, faremos o diagnóstico. A terapêutica vem depois, nos diálogos, onde examinamos a falta de base das afirmativas nihilistas, da filosofia da negatividade que se antepõe à filosofia da positividade, a filosofia afirmativa, a filosofia do Sim. A acção destructiva das doutrinas negativistas já provocou muitas lágrimas e derramou muito sangue. Estamos vivendo em pleno nihilismo, e êste está alcançando as suas fronteiras. E é um dever dos que se colocam do lado da afirmação e da positividade, trabalharem, afanarem-se, esforçarem-se para combater a sanha da decadência, cujos vícios estimularam inúmeros males à humanidade e ainda prometem outros maiores.

O nihilismo moderno tem suas raízes em dois factôres importantes: nos erros filosóficos dos sofistas modernos e na crise econômica.

Os que julgam que se é capaz de explicar os primeiros em função dos segundos, esquecem-se que a sofística não nasceu entre nós. Ela se repete em nós, quando as condições ambientais lhe são favoráveis. Assim os factôres ideais encontram um campo fértil para o seu desenvolvimento, quando os factôres reais lhes dão o conteúdo fáctico, que os fundamenta de modo melhor e mais seguro.

A economia implica a inteligência. Não é ela uma obra animal, mas humana. O facto econômico não é um simples produto do esfôrço físico, mas, sobretudo, da direcção inteligente. Se não fôsse assim, os animais seriam capazes de construir uma economia. O facto econômico é um facto cultural e não meramente físico. Nêle se revela uma escolha, um arbítrio da inteligência. Nêle, há a direcção dada aos esforços pela consciência e pelo saber humanos. A economia não cria a inteligência, mas é um produto desta, embora a estimule. Não é um produto puro e simples, mas sim uma síntese da natureza e do espírito.

Por outro lado, a crise instaurada nas idéias, a qual testemunha a invasão do nihilismo, tem suas raízes mais longínquas nas próprias idéias, e seu refôrço e intensidade são estimulados pelos factos econômicos.

Não é difícil demonstrar o que postulamos agora. Em nossa "Filosofia da Crise" mostramos que todo existir finito é crise. E, por isso, também o é o homem em todos os aspectos da sua existência. Mas a crise, que aponta a separação e a negação relativas, não é a prova da negação absoluta. Se há o não-ser relativo, nada nos pode levar à afirmação do nada absoluto ao qual tende inevitàvelmente o nihilismo, quando levado até às suas últimas conseqüências. A crise revela dois aspectos antagônicos, mas escalares: a direcção de afastamento, o diástema, que é a **diácrise**, e o de aproximação, a **síncrise.** Naquela obra, demonstramos que as idéias diacríticas tendem a separar e a afastar o homem da solução dos seus problemas, como as idéias sincríticas apenas oferecem falsas soluções. A crise é inevitável, mas pode ser

agravada. O homem só pode salvar-se no homem. A solução da crise não pode ser encontrada na reunião mecânica das coisas, mas através de uma transcendência que as supere.

Na sociedade medieval, havia classes também. Mas havia um sentido universalizante (católico, de **Katholikon** dos pitagóricos), que unia os homens na transcendência religiosa. A sociedade moderna surge quando aquela perde aos poucos êsse poder unificador. A diácrise instala-se. Surge o progresso econômico, e o homem domina cada vez mais a natureza graças à Ciência e sobretudo à Técnica. Seria absurdo negar os aspectos positivos desta vitória, mas absurdo também seria negar-lhe os aspectos negativos. A alternância é sempre inevitável nas coisas humanas, e se não considerarmos os pólos antagônicos teremos sempre uma visão abstractista e falsa da realidade.

O desenvolvimento da Técnica e da Ciência, com a redução do poder sintetizador transcendente da Religião, fêz o homem perder muito da sua dignidade. Transformando-o em uma coisa entre coisas, o progresso econômico fêz-se também à custa do valor humano. Quando a produção, embora em série da sociedade antiga, fundava-se, realmente, nas condições artezanais, o homem tinha um valor econômico, mas também, e sobretudo, moral. Numa sociedade que reverte a escala de valôres nobres para instaurar uma escala de valôres utilitários, o homem passa a ser nada mais que um instrumento de uma grande máquina de produção. Um instrumento que a inteligência apenas valoriza, mas já pàlidamente, porque a máquina, aos poucos, por superar em muitos aspectos a habilidade do indivíduo, passa a ter mais valor que êle. Na sociedade escravagista o valor do escravo é apenas o econômico, o seu valor humano é mínimo. Na sociedade industrial de nossos dias, enquanto é o homem olhado apenas pelo lado econômico, seu valor tende, normalmente, a diminuir. Quem pode negar que o sonho de todo empresário industrial é a produção apenas realizada por máquinas? O homem é um entrave, um obstáculo até. Que é a cibernética moderna, no seu afã de construir máquinas que substituam os poderes intelectuais do homem, senão a tentativa de superar o óbice

da inteligência? Que ideal maior do que fabricar a inteligência? Quanta esperança perpassa nessas experiências, na realização do **robot**, o símbolo mais representativo de tôda a nossa época! Desnecessitar da inteligência humana, máquinas capazes de projectar máquinas, de escolher máquinas, de realizar máquinas para produzir tudo. Nesse dia, poder-se-ia desterrar a inteligência humana para os museus. E poderiam as gerações futuras rir dos cálculos matemáticos de um Newton, de um Leibnitz, das especulações dos filósofos. "Libertamo-nos da inteligência!", poderia ser a frase-galardão de uma era. Quantos sonhos povoados dessas esperanças não agitarão a mente de tantos empresários e de tantos nihilistas!

Mas essa esperança também se desfará em pó. Também a derrota se aproxima.

Pois bem, tudo isso, levando o homem a perder muito em dignidade, colocou ante o homem moderno a mais angustiante das perguntas: Que valemos, afinal? E que vale o valor? Que é valor?

Essas perguntas, que o agitam, espicaçam-no afinal a procurar. E essa procura não será inútil. Essa procura há de lhe oferecer ainda um imprevisto, e êle terminará por encontrar, no meio do caminho, outra vez, uma solução que unirá, mas através de uma transcendência.

As filosofias nihilistas de hoje são os avatares da sofística grega, que destruiu uma cultura e deu um triste final a páginas tão belas da História.

Quando intitulei êste livro de "As Filosofias da Afirmação e da Negação", quis colocar-me plenamente no meio do que assoberba a consciência moderna. E também quis tomar uma atitude.

A diácrise em que vivemos, a crise instaurada, que cria abismos entre os elementos constituintes, não pode ser solucionada por síncrises, como as que tentamos realizar. A coesão pode ser adquirida pela fôrça, mas será caduca. Só um poder une os opostos: é a transcendência. Querer forçar a unidade mecânica da nossa sociedade através do aumento do poder do Estado, da polícia e do exército e do organismo burocrático ou partidário, é uma forma brutal de coesão, e fadada ao malôgro. Cairá fatalmente. Porque só a síntese transcen-

dental consegue a coesão intrínseca. Parece haver uma contradicção aqui, mas esta é meramente aparente. Quando as partes de um todo estão unidas pela coesão dada por uma fôrça exterior, essa coesão é apenas transeunte e falha. Não nos unimos por estarmos mais próximos uns aos outros, por convivermos ao lado uns dos outros, por nossos corpos se aproximarem mais. O que une os homens não é o físico, mas o espiritual. O homem não é apenas um animal, mas um animal que tem racionalidade, entendimento, e uma inteligência especulativa e também apofântica, porque também capta o que não se exterioriza, o que se oculta. A lei não nos une porque decreta a nossa união. O Estado moderno é uma abstracção dentro da sociedade, e não é um organismo. É apenas uma máquina. Falta-lhe a vida. Se fôsse a sociedade organizada, seria ela mesma. Só então o Estado seria a sociedade. Por mais que alguns queiram, a polícia não é um substituto de Deus, nem a lei decretada pelos poderes constituídos a lei que brota dos corações e da inteligência. Tudo isso é uma mentira que custará muito caro aos homens, como já vem custando. O Estado moderno conseguiu realizar mais uma brutalidade, e nada mais. É preciso que surja espontâneamente o que une, como surge o amor de mãe a filho, a amizade entre os indivíduos humanos. Não se decretam simpatias. Eis o que queremos chamar de imanência. Enquanto o humano não unir os humanos, êstes não transcenderão a si mesmos. A transcendência sintética de que falo é aquela que tem raízes na imanência humana. E quem pode negar que o homem moderno trai a si mesmo? Não se afasta cada vez mais de si mesmo? Não nega cada vez mais a si mesmo? Não busca fugir de si mesmo em busca da sua negação?

Tudo na sociedade moderna separa. Não são apenas as coletividades que se separam, as classes que se separam, os grupos que se separam; são os indivíduos que se separam, e êstes dentro de si mesmos. Quantos são estranhos a si mesmos! Quantos permanecem atônitos quando se debruçam no exame de sua própria personalidade! Sim, cada vez mais nos desconhecemos, quando pensamos que nos aproximamos de nós mesmos. Quão poucos resistem à contemplação de sua própria pessoa!

E quantos conflitos na impossibilidade de admitirem a si mesmos e de admitirem os outros!

E de onde nasce essa ânsia de separação? O homem é um animal inteligente. É mister buscar na sua inteligência um dos factôres de suas misérias intelectuais. E a miséria intelectual de nossa época chama-se nihilismo. O homem é hoje um buscador do nada. Um negador de si mesmo, e de tudo. Mas essa negação o angustia. Angustia-se de não ser. E nela não poderá perdurar.

Nós escolhemos uma posição. Ante as filosofias da negação, lutamos pela positividade. Êste livro responderá melhor e mostrará melhor o que pensamos.

É preciso combater as filosofias da negação. Não combatê-las pela fôrça, mas pela própria filosofia. Mostrar que lhes falta fundamento, e que elas são falsas. Não basta apenas denunciá-las. É mister ainda provar a sua inanidade. É com afirmações que se alimentará o homem, um homem mais sadio e mais sábio.

Uma pergunta poderia surgir agora: Por que escolhemos a forma do diálogo, e quem são essas personagens que apresentamos no livro?

Escolhemos o diálogo para mais fàcilmente pôr, face a face, as oposições que surgem na alternância do processo filosófico. Quanto às personagens, há uma história mais longa. Em minha juventude, escrevi dois romances que ainda não publiquei, porque sempre julguei que o romance é obra de maturidade, e esperei muitos anos, mais de vinte, para que êles amadurecessem e depois pudessem vir à luz, se julgasse que mereciam vir à luz. Deveriam ter antecedido a esta obra, mas motivos outros o impediram. Por isso devo justificar as personagens. Êsses dois romances chamam-se "Homens da Tarde" e "Homens da Noite". E serão seguidos de mais dois outros, ainda inacabados: "Homens da Madrugada" e "Homens do Meio-Dia". Os homens da tarde são os homens crepusculares, os que vivem a heterogeneidade dos cambiantes cromáticos das idéias, os que vivem a filosofia do entardecer. Sua visão se limita a contemplar os cambiantes luminosos. São os intelectuais sistemáticos, os "littérateurs" estéreis, que se esgotam numa obra apenas, os superficiais investigadores do cromatismo, os que não

penetram além das coisas e que vivem apenas estèticamente a exteriorização dos símbolos.

Homens da noite são os que interrogam as trevas, os que buscam estrêlas no céu para que os guiem pelos caminhos desconhecidos que as trevas ocultam, os que buscam além, e anseiam pelas madrugadas que lhes dará um novo dia. São homens cheios de esperança, enquanto os primeiros são homens nos quais desfaleceram tôdas as formas de fé. Homens da noite são os que investigam, os que procuram, os que não se cansam de investigar, os que não sentem o sono pesar-lhes nas pupilas, os despertos nas trevas, os vigilantes nas sombras.

Homens da madrugada são os novos crentes, os que já acharam uma solução, os que, tendo penetrado pelas trevas, conseguiram alcançar uma madrugada. Não sonham mais; sabem. Não esperam nem confiam, porque já encontraram. Afirmativos como a luz da manhã, são iluminados por respostas categóricas.

Homens do meio-dia são os que realizam o que os homens da noite sonharam, o que os homens da madrugada afirmaram. Ainda estão muito longe de nós. Pois bem, dentre os personagens, encontramos homens tardios, crepusculares como Josias, Vítor, Samuel, Paulsen, Reinaldo, e homens da noite como Pitágoras, anelante de uma madrugada, que já desponta aos seus olhos. Próximo a êle um jovem crê na madrugada, Artur, e que segue Pitágoras porque tem fé em que êle o guiará. Mais remotamente, Ricardo. Surge como um tardio, que não se obstina na contemplação do crepúsculo. Para êle, êste é apenas uma inversão da ordem. E certamente aponta ao que o contradiz. Opõe-se para conhecer as razões adversas. Não contraria para abismar-se na contradição. Contraria para conhecer as razões opostas. É livre para escolher. Não se compromete, não por temor ou mêdo, mas porque ainda não achou. O que busca não é aferrar-se ao nihilismo de sua época, mas conhecer os pontos fracos e fortes para poder escolher. É acima de tudo honesto. E essa honestidade não o desmentirá na hora precisa.

A principal personagem é Pitágoras de Melo. Nasceu-me essa personagem logo às primeiras páginas de

"Homens da Tarde". Nada prometia ainda à minha consciência, mas logo se impôs, e libertou-se de tal modo, que passou a ter uma vida própria. E poderia dizer, sem buscar fazer paradoxos, que teve êle um papel mais criador de mim mesmo que eu dêle. Não pautou êle sua vida pela minha, mas a minha vida pela dêle. Eu pròpriamente o imito. É quase inacreditável isso. Mas é verdade: a personagem criou o autor. E é espantoso que foi de tal modo que até muitas das minhas experiências futuras foram vividas por êle. Aconteceu-me na vida o que eu já havia escrito no meu livro. Muitas das peripécias de minha existência foram antecedidas por êle. E é essa a razão por que o respeito tanto, por que o venero. Essa existência metafísica tornou-se real para mim. As idéias, que a personagem expunha, não eram então as minhas. Hoje, em grande parte, são. A personagem me conquistou. Na verdade, não pude resistir à tentação e ao fascínio que ela exerceu sôbre mim.

Pois bem, foram essas as razões por que a escolhi para êste livro, que é uma obra construtiva, e que pretende apenas ser construtiva. Estamos outra vez em face da sofística, e precisamos denunciá-la. Mais uma vez temos que sair à rua, como outrora o fêz Sócrates, para denunciar os falsos sábios.

O nihilismo agoniza, sem dúvida, mas é demorada essa agonia, e êle deixa atrás de si, e à sua volta, os destroços de sua destruição.

Devemos lutar pela madrugada que há de vir. E, para tanto, é mister enfrentar os sofistas crepusculares de nossa época, não recear as trevas, e nelas penetrar.

Há uma nova esperança, e esta certamente não nos trairá.

Mário Ferreira dos Santos

DIÁLOGOS SÔBRE A VERDADE E A FICÇÃO

A proposta partira de Ricardo, a quem Pitágoras havia manifestado seu desgôsto em manter conversações com certas pessoas, por que se cingiam a divagações inúteis, ao sabor das associações de idéias várias, sem que nenhum ponto fôsse abordado com a necessária profundidade que se impunha. Ademais, alegara que estávamos vivendo um momento em que se impunha viessem à tona discussões sôbre os mais importantes problemas, pois a confusão das idéias, a nova Babel, já se instalara entre os homens, anunciando uma nova destruição.

— Devemos disciplinar outra vez o nosso espírito metropolitano e tardio, que tende sempre a tratar dos temas com a natural displicência ou falta de profundidade do metropolitano. Não desejo proceder dêsse modo, e gostaria de acercar-me de pessoas, desejosas, como eu, de examinar com cuidado os grandes temas. Estamos às portas do desespêro, e isso se deve, em grande parte, ao espírito tardio e metropolitano que nos domina, eminentemente mercantilista, que necessita, para sobreviver, lançar constantemente ao mercado novos produtos, novas fórmulas, novos rótulos, novas embalagens, embora os conteúdos sejam os mesmos. Tôda essa moderna vagabundagem do espírito, através das mais variadas teorias e doutrinas, essas buscas desorientadas e várias, contribuíram apenas para colocar o homem de hoje numa situação gravíssima: a de sentir-se sem firmeza, sem chão, onde pisar com cuidado os pés, e poder depois fixar os olhos em algo que lhe ofereça uma firme direcção, um norte para o seu novo caminhar. Tudo isso lhe falta. E por quê? Porque vagabundeou desorientadamente pelo caminho das idéias, do abstractismo dos **ismos** vários,

sem o cuidado de colhêr dessa messe imensa de doutrinas o que nelas havia de positivo e fundamental, que lhe permitisse encontrar o pôrto seguro para as suas ânsias. Por que devemos nós — dizia êle com os olhos vivos e penetrantes voltados para Ricardo — por que devemos nós repetir êsse **ritornello** dos nossos tempos? Se temos consciência do que se passa — e eu sou agora essa consciência —, e se em nós há a aceitação dêsse ponto de vista, por que prosseguir assim? Por que não damos uma ordem às nossas conversações e diálogos? Assim, por exemplo, como procediam os gregos?

Pois foi assim que tudo ficou combinado. Nossas reuniões não se caracterizariam mais pela "vagabundagem das idéias", para usar-se a expressão de Pitágoras, mas sim pelo exame cuidadoso de modo a evitar os desvios e as associações que se afastam do tema principal e não favorecem melhor clareza e compreensão. Ora, entre os que tomavam parte nessas reuniões vespertinas e noturnas, havia pessoas que se dedicavam ao estudo da Filosofia e das Ciências Sociais com um afinco incomum. Quase todos tinham alguma escolaridade superior, mas, na verdade, todos eram autodidatas, guiados mais pelo instinto, se assim se pode chamar a essa ânsia de saber e de discutir pontos de vistas, comparar perspectivas e buscar, afinal, soluções para resolver as mais sérias dificuldades. E essa era a razão por que não estavam tão submetidos à natural tolice, covardia ou timidez do que sofreu a marca da escolaridade, do que permaneceu nos bancos acadêmicos, onde em geral se encontram mestres cuja única preocupação é assassinar no aluno o ímpeto realizador, criando-lhe um clima de mêdo insuperável de aventar uma idéia, propor uma solução, examinar por si mesmo um problema. Êsse mêdo tem sido a destruição de muita inteligência, e tais esquemas inibitórios envolvem de tal modo a maneira de agir de um estudioso, que êste, ao examinar matérias diversas das que cursou, onde não há a memória das inibições e dos temores tolos dos mestres, sente-se livre, desembaraçado, e cria. Esta é a razão por que entre as maiores mentes criadoras do mundo, a quase totalidade é formada de autodidatas na matéria em que se tornaram inovadores.

Pitágoras sempre chamava a atenção dos outros para êsse ponto. E notava que há filósofos tolos que afirmam

que nada sabem, mas cometem a tolice de afirmar que sabem que nada sabem; que há homens tímidos, que não aventam uma idéia, nova, e baseiam-se sempre em autoridades, receosos de cometer um êrro, e que revelam não ter por isso capacidade de julgar nem sabem se o que afirmam ou examinam tem fundamentos ou não. Há, finalmente, aquêles covardes do espírito, incapazes de invadir qualquer setor do conhecimento, porque o mêdo lhes gela a alma e o corpo, e que envolvem numa capa de agnosticismo o que realmente pensam, não afirmando, e exibindo, exteriormente, o que julgam, por covardia, apenas por covardia. Procuram, assim, uma posição que os coloque, eqüidistantemente, de todos, e possa servir de ponto de partida, sem compromissos anteriores, para assumir uma posição que as circunstâncias imponham. Mas essa nova posição só será mantida pelo mêdo, e terá a fôrça pálida de tudo quanto é sustentado apenas pelo mêdo.

— Suporto êsses espíritos — costumava dizer Pitágoras. — Minha compaixão é tão grande que chega a isso. E até discuto com êles. Devemos fazê-lo, não convencidos de que os salvaremos da fórmula anêmica em que se encontram, mas com a finalidade de, pelo menos, espantar do espírito dos que ouvem os malefícios que êsse linfatismo intelectual costuma realizar nos cérebros jovens, ainda indecisos.

E realmente Pitágoras assim o fazia. Vale a pena recordar um dos seus diálogos com Josias, homem inegàvelmente bom, um funcionário envelhecido nos arquivos, embora de idade jovem, com as marcas das decepções e do desespêro gravadas nas faces, e sobretudo nas idéias.

— Não tenho muita fé nesses métodos que vocês propõem. Não quero, porém, ser desmancha-prazeres dos outros. Aceito responder às perguntas que me fizerem, e apenas a elas, sem me afastar do tema principal, que será conduzido por Pitágoras ou quem quer que seja. Está certo. Mas afianço a vocês todos que não adiantará nada.

— Mas por quê? — perguntou Ricardo.

— Porque apenas nos obstinará cada vez mais. Continuaremos de cada lado, e mais extremados ainda. As oposições só servem para extremar cada vez mais as po-

sições contrárias. Não creio que dessas discussões **surja a luz** de que falou o Samuel. A única luz que eu conheço é a do sol e a dessa lâmpada. E ela surge apertando aquêle botão. Não temos nenhum botão na cabeça... — e resmungou mais alguma coisa que ninguém entendeu.

Quase todos riram. Pitágoras apenas fêz um sorriso em que havia muito de compaixão, mas de uma compaixão viril, amiga, para com Josias. Na verdade, apesar das diferenças tão grandes nas idéias, Pitágoras gostava de Josias, porque sempre que dêle se referia era com palavras cheias de afecto. Costumava mesmo dizer: — Josias é uma espécie de chamada de consciência para mim. Seu pessimismo e sobretudo seu cepticismo me fazem bem. Quando me sinto tomado pelo entusiasmo, por haver descoberto algo novo que me ilumina e me enche de satisfações quase voluptuosas, logo me assoma a imagem de Josias. Aquêle sorriso sem fé, aquêle gesto de desprêzo, aquelas palavras frias e arrastadas de descrença, desafiam-me a imaginação. Então, sentindo-me forte, meu primeiro gesto é o de afastar a imagem que me parece ridícula. Mas dura pouco essa indiferença. Josias torna a crescer dentro de mim. E sinto que preciso dêle. Preciso da sua oposição, da sua dúvida, da sua descrença. É nela que temperarei as minhas novas idéias e as novas vivências. Preciso dêle... e então o procuro. Josias é assim uma necessidade para mim.

E quando lhe perguntavam se isso não o aborrecia às vêzes, êle costumava responder mais ou menos nestes têrmos:

— Não... E sabem por quê? Porque Josias, no fundo, é sincero. Sua dúvida não é uma atitude covarde. Josias não é covarde. É o temperamento que o domina. E acrescentem-se as desilusões e experiências que teve. Quem passou pelo que êle passou não é de admirar que tenha a alma coberta de cinzas...

E quando lhe perguntavam se era possível que um dia mudasse, Pitágoras permanecia sério por algum tempo, e notava-se que havia em seu rosto a arternância constante de uma dúvida e de uma esperança, porque êle se tornava ora sombrio, ora iluminado. E dizia:

— Talvez... talvez. — E depois de uma pausa, em que manifestava uma confiança num desejo há muito tempo acalentado, acrescentava: — tudo se há de fazer para que tal aconteça.

É verdade, recordo-me agora que uma vez Pitágoras, quando se falava sôbre êste assunto, dissera estas palavras que lhe brotaram sinceras e bem afectivas, vindas do peito, num tom quente que impressionou aos que o rodeavam:

— Depois de um longo inverno, quem não pode compreender o anseio da luz do sol? Quem não pode compreender que há carnes que desejam despertar, esperanças dormidas que cansaram de seu longo sono? São como pássaros de quem as asas exigem liberdade, para quem as gaiolas são a sua grande inconformidade. Jamais a asa que voa se conciliará com os espaços estreitos. Josias é uma asa que voa, mas asa partida. E que poderá sarar. E nesse dia, quem irá impedir que ela anseie pelas distâncias sem fim? Há brasas dormidas que, se não iluminam, aquecem, contudo. E nêle há dessas brasas dormidas, à espera do sôpro que as despertará em auroras de luz. Um dia verei essa aurora brilhar nos olhos de Josias. E, juro, nesse dia estará justificada mais uma vez a vida.

Era assim Pitágoras. A amizade por Josias era evidente, e a oposição, em vez de afastá-los, parece que os unia mais. Mas é que Pitágoras aguardava uma ressurreição, e por amor a essa ressurreição nada o afastaria do amigo.

Mas, certa ocasião, numa roda em que estavam Josias e Pitágoras, aquêle disse:

— Não há dúvida de que o que vocês desejam é interessante, embora eu creia que tudo será inútil, quanto ao desejo de alcançar alguma certeza. Mas aceito colaborar nesse trabalho.

— Não há dúvida — interrompeu Ricardo — que êsse método ainda é o melhor. Do contrário, seremos borboletas que andam a aspirar tôdas as flôres. Creio no diálogo, quando bem conduzido, e sob regras rigorosas. O homem de hoje não sabe mais conversar. Êle disputa apenas. É um combate em que os golpes mais diversos e inesperados surgem. Mas num diálogo, conduzido em ordem, tal não acontece. Deixa de ser um combate para ser uma comparação de idéias. Um sentido culto domi-

na aí. Não é mais o bárbaro lutador, mas o homem culto que se enfrenta com outro, amantes ambos da verdade, em busca de algo que permita compreender melhor as coisas do mundo e de si mesmo.

— Julgam vocês, então, que por êsse caminho acabarão por pilhar com a vontade nalguma esquina? Bonita esperança!...

— Mas, que deseja mais o homem que a verdade? — perguntou Artur, um jovem estudante que fôra admitido naquela roda.

— Vão desejo — respondeu Josias — vaníssimo desejo. O homem considera como verdade apenas aquilo sôbre o que não lhe cabe nenhuma dúvida, aquilo sôbre o que êle concorda sem vacilações. Mas, para outro não é assim. A verdade é apenas subjectiva; é a certeza de uma verdade, e não a verdade de uma certeza...

— Você sabe muito bem, Josias, que não se entende a verdade apenas dêsse modo. Essa é a verdade psicológica. Mas há outras: há a lógica, a metafísica, a ontológica...

— Sei... sei — Josias interrompeu Pitágoras com uma vivacidade que impressionava. — Mas o que afirmo, Pitágoras, é que o homem não está apto a alcançar a verdade como **esplendor do ser**, como você costuma chamar. Tudo quanto construímos, nossos conceitos, nossos juízos, nossos raciocínios, nossos conhecimentos são apenas espelhismos de nós mesmos. No fundo o que vemos nas coisas somos nós mesmos. O mundo para nós é como o lago onde se debruçava Narciso. O que via era a sua própria imagem. O mundo é apenas uma imagem mal imitada de nós mesmos. O que pensamos, julgamos, são criações nossas apenas, que são fiéis ao que somos, mas que nada têm que ver com a realidade que há fora de nós. Na verdade, o homem é um emparedado em suas idéias, e a sua libertação equivale ao sonho de um prisioneiro, e nada mais. Todo o nosso conhecer e tôdas as nossas operações mentais constroem apenas ficções sôbre a realidade que há fora de nós. Nossos pensamentos em nada correspondem à realidade.

Era tão intenso o entusiasmo de Josias que ninguém interrompeu as sua palavras. Pitágoras tinha um sorriso

cheio de amizade. Sabia-se que discordava de Josias, mas havia uma simpatia tão evidente em seu rosto que contaminava a todos, e mesmo quando discordássemos de Josias não provocava êle em nenhum de nós o mínimo desgôsto. Assim como Pitágoras parecia alegrar-se com as suas palavras, uma satisfação quase igual inundava também os nossos corações. Era o que se percebia no rosto de todos. Foi quando Pitágoras disse:

— Eis um bom tema para uma análise, Josias. Você ofereceu matéria, que, creio, é ótima para todos, não é? — Houve um assentimento geral, e Pitágoras prosseguiu ante o silêncio de Josias: — Que acha você, se iniciássemos um diálogo dentro das nossas regras, sôbre êsse assunto?

— Que assunto?

— Ora, Josias, você não negou ao homem um conhecimento do mundo exterior? Não reduziu todo o seu saber a um ficcionalismo geral, afirmando que o mundo exterior nada mais é que uma imagem torpe de si mesmo, como a imagem desfalecida que as águas paradas dão do rosto de Narciso?

— Foi

— Pois então? Temos aí um tema bem interessante, e que pode servir também de ponto-de-partida para muitas análises futuras. Trata-se de saber qual o valor do nosso conhecimento. Você estabeleceu uma tese bem dogmática...

— Dogmática? — Perguntou Josias com veemência.

Sim, bem dogmática. É sempre difícil, Josias, que não caiamos no dogmatismo, por mais receio que haja de fazer afirmações decisivas. Mas você cometeu o êrro de que acusa os outros: o dogmatismo.

— Que dogmatismo, Pitágoras... qual nada!

— Suas afirmações foram dogmáticas, Josias. Você deu um **dogma**, porque você sabe que todo nosso conhecimento é ficcional. Você sabe, sem a menor dúvida, sem vacilações, que o que conhecemos do mundo exterior é apenas uma imagem desfalecida de nós mesmos. O nosso mundo exterior é apenas um reflexo imperfeito de nós mesmos. Foi isso que você disse. E disse com con-

vicção, com veemência, com certeza, como um dogma, como uma verdade para você indiscutível, e sôbre a qual não paira nenhuma dúvida.

Josias resmungava alguma coisa. Olhou para todos, e notou que havia na maioria uma aprovação muda às palavras de Pitágoras, embora em Paulsen e Ricardo se notasse um desejo de que respondesse, de modo a evitar a maneira como Pitágoras havia colocado as suas palavras. A pausa de Pitágoras era uma atitude de combatente digno e nobre. Êle dava oportunidade ao adversário para realizar também o seu golpe. Esperava as palavras de Josias.

— Já sei o que você quer. Quer colocar-me na posição de haver afirmado uma verdade, de que há alguma coisa que não é ficcional para mim, que seria, nesse caso, a afirmação pura e simples de que tudo quanto o homem constrói é ficcional.

— Mas foi você que afirmou isso, dogmàticamente...

— Afirmei de certo modo, apenas. Essa **verdade** — e sublinhou com asco essa palavra — é apenas uma convicção minha. Eu estou **convencido**, eu, de que tudo quanto sabemos é ficcional, eu... Não afirmei que fora de mim tudo é ficcional, mas para mim e para o homem geral, o que êle constrói é ficcional.

— Mas, caro Josias, por favor, sigamos a linha prometida, e responda-me apenas dentro das nossas normas. Tudo quando o homem intelectualmente constrói é ficcional ou não?

— É.

— Então, a sua afirmação de que tudo é ficcional também o é, porque é uma realização intelectual do homem?

— Sim, é ficcional também.

— Quer, então, afirmar que, no mundo exterior ao homem, não há ficções, ou que as há?

— Deve havê-las, porque não é o homem o único ser inteligente. Os animais também constroem ficções. O mundo do cão é outro que o nosso, é uma coisa feita por êle...

— ... uma **res ficta**...

Seja. E fui bem claro, e todos podem afirmar que não quis fugir ao sentido de minhas palavras: o mundo do homem é o mundo feito pelo homem. É uma **res ficta**, para usar suas palavras, o mundo. Quando afirmamos que tudo quanto construímos intelectualmente é uma **res ficta**, essa nossa afirmação não se exclui da ficcionalidade de nossa mente.

— Mas isso, então, é uma verdade para você.

— É relativamente a mim mesmo. Se é em si mesma, fora de mim, não sei.

— Nesse caso, admite que pode haver um êrro em sua afirmação dogmática.

— Admito.

— Que, por exemplo, tudo poderia ser diferente. E êsse ficcionalismo ser apenas um êrro seu.

— Pode ser...

— Mas nós gostaríamos de buscar certezas e evidências. E nessa situação em que você se coloca, nada adiantamos. Não seria preferível que nós dois, como bons amigos, e bem fundados em nossas regras, procurássemos juntos uma solução?

— Estou pronto a fazer o que me pede.

— Aceita que eu tome o papel de interrogante, e garante que me responderá, seguindo fielmente as perguntas?

— Pode começar.

— Estamos, pois, ante um dilema; ou tudo quanto o homem constrói intelectualmente é ficção, ou nem tudo é ficção. Não é isso?

— É

— Se tudo é ficção, tôdas as suas verdades são apenas ficções.

— São ficções.

— E a correspondência que tenham com a realidade exterior pode ser de duas maneiras: ou há uma correspondência que tem um fundamento na realidade fora do homem, ou, então, não há nenhuma correspondência.

Josias nada respondeu. Aguardava as palavras de Pitágoras, que prosseguiu:

— Se tudo quanto o homem constrói intelectualmente fôsse puramente ficcional, e não tivesse correspondência em nenhum fundamento exterior à mente humana, essa mente seria, então, alguma coisa absolutamente outra que o mundo exterior. E, nesse caso, como poderíamos saber que o que a mente constrói intelectualmente é absolutamente outra coisa que o que há no meio exterior, sem poder surgir dessa comparação o divórcio total, o abismo entre os dois? Êsse abismo afirmaria a impossibilidade da comparação, porque se o mundo exterior ao homem é absolutamente outro que o que constrói em sua mente, não haveria jamais possibilidade de comparação e, conseqüentemente, seria também impossível afirmar que há êsse absoluto divórcio.

Josias meditava. Como Pitágoras fizera uma pausa, viu-se na contingência de falar:

— Está certo. Seria impossível.

— Naturalmente que o seria. Pois, poderíamos saber que o outro é absolutamente outro, se todo o nosso conhecer é dependente da estructura e do funcionar de nossa mente, e tudo quanto ela produz é ficcional? Nada podemos nesse sentido afirmar, então. Portanto, a afirmação de que tudo é absolutamente ficcional em nossa mente é uma afirmação dogmática...

— Bem, pensando dêsse modo, há certo dogmatismo. - Concedeu Josias.

— Mas, o pior é que sabemos que isso não pode ser assim.

— Como sabemos?

— Sabemos, Josias. E permita que lhe mostre. A nossa afirmação do divórcio absoluto não tem fundamento nenhum, e não poderia haver êsse divórcio absoluto, mas apenas poderíamos nos colocar numa posição relativista aqui; ou seja, que as construções mentais nossas são certamente ficcionais de certo modo, mas absolutamente ficcionais não podemos afirmar.

— Não podemos afirmar, porque nos é impossível fazer a comparação com a realidade em si das coisas, pois não podemos alcançá-las, uma vez que estamos prisioneiros da estructura de nossa mente e do seu funcionar.

— Muito bem, Josias. Gostei da sua coerência. Você quer evitar a pecha de dogmático, e prefere cair num dualismo antinômico e abissal. Há, assim, dois mundos irredutíveis para você: o da nossa mente e o mundo fora da nossa mente. Há duas realidades: a nossa, e a que nos escapa. A que construímos do que está fora de nós é, pelo menos, relativamente ficcional. Não podemos afirmar que é absolutamente ficcional, porque, para tal afirmarmos, precisaríamos poder compará-las, o que nos é impossível, como disse você.

— Mas admito que pode dar-se êsse divórcio absoluto, êsse **abissal** de que você fala. Só que não podemos saber com absoluta certeza.

— E bem fundadamente, também não. É o que você aceita.

— É isso. Mas, voltando ao que disse, onde está o meu dualismo de que você falou?

— Sem dúvida, há êsse dualismo. E poderíamos caracterizá-lo melhor, se você quiser. Vamos examinar bem êste ponto. Acompanhe-me, pois, nos seguintes raciocínios: nossos conhecimentos — ficcionais para você — revelam que há uma ordem, uma coerência entre êles, pois, foi-nos possível construir um saber culto, uma ciência, uma matemática. Não é?

— Sem dúvida.

— E verificamos, ademais, que os factos, que captamos, sucedem com certa obediência a constantes, e a fórmulas gerais, que chamamos comumente de leis.

— Sim, leis que construímos.

— Sem dúvida, mas que correspondem a invariantes dêsses factos, que constituem o objeto de nossos conhecimentos. Há regularidades pasmosas, repetições que nao podemos negar, e que nos permitem classificar e dar uma ordem ao conjunto dos acontecimentos.

— Mas, uma ordem também ficcional.

— Não tanto ficcional assim, Josias, — afirmou, com um sorriso, Pitágoras. — Note que aqui já há alguma coisa que se distingue. O conjunto dos factos é um caos dês-

ses factos ficcionais que constituem a matéria bruta do nosso conhecimento e das nossas experiências. Estas se dão numa heterogêneidade fascinante. Mas nós observamos que, em nosso conjunto de ficções, há normas que presidem como invariantes dos mesmos, que nos permitem ordená-los em classificações que são inerentes a outras, e que nos permitem, afinal, dar uma ordem unitária dêsse mundo ficcional, ordem que constitui a base de tôda a nossa ciência, facilitando o fortalecimento do nosso saber culto. Você não pode negar isso.

— Não nego.

— No meio dessas ficções, há uma regularidade impressionante. As ficções-laranjeiras geram sempre ficções-laranjas, as ficções-sêres-humanos geram sempre ficções-sêres-humanos, as ficções-químicas dão combinações ficcionais-químicas regulares, e assim na Física, na Matemática, em tudo... Não concorda?

— Concordo.

— Há, assim, uma ordem no mundo ficcional do homem. E o que o homem considera fora de si também oferece a mesma ordem. Quer dizer, as ficções, que constituem os conceitos e juízos do homem, correspondem às ficções que constituem o que parece ser o mundo exterior do homem. Está de acôrdo?

— Estou.

— Verifica se, ademais, que o que constitui o corpo humano é composto de elementos ficcionais-químicos, que correspondem aos elementos ficcionais-químicos, que encontramos nas pedras, na terra, nas plantas, no ar. Está de acôrdo?

— Estou. — E acrescentou: — neste ponto, e dentro dêsse âmbito, estou.

— Nesse mundo de ficções, o homem não é um outro absolutamente outro.

— Não é.

— Dêsse modo, o seu conhecimento do mundo exterior ficcional não é total e absolutamente divorciado do mundo ficcional mental do homem. Há um parentesco

tão grande que se pode afirmar que a natureza ficcional do homem corresponde à natureza ficcional do que lhe parece ser o mundo exterior a êle.

— Está certo.

— Resta, então, apenas, saber se há um mundo exterior real ao mundo exterior que você afirma ser ficcional. Se não há nenhuma correspondência entre ambos, êsse mundo exterior real, e fora da ficcionalidade, é absolutamente outro que o mundo da ficcionalidade do homem.

Josias não respondeu. Mas Pitágoras vendo a sua vacilação, prosseguiu:

Como então? Se correspondem, há entre o mundo exterior ficcional e o mundo exterior real uma **correspondência** e, conseqüentemente, uma parte que se repete; ou seja, uma parte do mundo ficcional humano é o mesmo que o mundo exterior real. Há, então, alguma verdade no mundo ficcional humano que corresponde à verdade do mundo exterior real. Do contrário, há o divórcio absoluto.

Teríamos, nesse caso, duas realidades: a do homem e a que não é o homem. E entre essas duas realidades, nada haveria em comum. Uma seria absolutamente outra que o seu oposto. Estaríamos no dualismo. E tôda a nossa discussão se deslocaria para saber se realmente é possível tal dualismo. Se é possível haver duas afirmações, duas positividades, duas realidades, sendo cada uma absolutamente diferente da outra.

— Está certo. Prossiga. Quero ver até onde vai, para responder depois.

— Não concorda você que, no mundo ficcional do homem, se verifica que tôdas as coisas têm entre si algo em comum? O homem e o animal ficcionais têm em comum algo na animalidade-ficcional, e os animais com as plantas em serem ficcionais sêres vivos, e assim por diante. Não encontramos um dualismo absoluto aí. Tôdas as coisas ficcionais em seu último fundamento, revelam que têm uma origem comum em um ser que pode ser chamado com o nome que quiserem por enquanto, como matéria, ou energia, e a que prefiro dar, por ora, o nome

comum de **ser.** Não vemos nesse mundo ficcional divórcios absolutos. Concorda?

— Concordo.

— No entanto, no mundo exterior real poder-se-ia dar o mesmo, ou não. Ou seja: que tudo quanto é realmente, também tem algo em comum. Nesse caso, o mundo exterior real teria um ser fundamental, certamente real em si mesmo.

— Está certo.

— O dualismo, portanto, estaria apenas entre o mundo ficcional do homem e o mundo real, pelo menos.

— Pelo menos êsse é possível.

— Sim, porque se não há êsse dualismo absoluto, então o nosso mundo ficcional não seria absolutamente ficcional. Nêle haveria alguma coisa que corresponderia fielmente ao outro, não é?

— É.

— Nesse caso, nós nos encontramos já numa situação bem clara, sem dúvida. Resta-nos saber agora se há realmente êsse dualismo, ou não.

DIÁLOGO SÔBRE O FUNDAMENTO DE TÔDAS AS COISAS

Josias e Pitágoras haviam silenciado, como se procurassem tomar fôlego para prosseguir. Um esperava que o outro usasse em primeiro lugar a palavra. Foi Ricardo quem iniciou:

— Perdoem-me que entre no diálogo. Na verdade, sou apenas um ouvinte. Mas, como tenho a certeza de que a minha opinião é semelhante à de todos os que nos cercam, creio que o tema ficou bem colocado, e o diálogo agora poderia manter-se em base mais segura. Compreendi, assim, o estado da questão: há uma realidade ficcional do homem, e outra realidade fora do homem. Ou são essas duas realidades absolutamente estanques, ou não. Resta saber, pois, se entre elas há uma comunicação, um ponto comum de identificação, ou se são duas paralelas, isto é, se são linhas que jamais se encontram.

— Isso mesmo, — acquiesceu Pitágoras, com o assentimento de Josias. É nesse caminho que devem prosseguir agora as nossas buscas. Vou, portanto, tomar outra vez a palavra, seguindo essa ordem, e Josias me responderá.

— Prossigamos — aprovou Josias.

— Êsse mundo ficcional do homem não pode ser um puro nada. É uma ficção, está certo, mas é alguma coisa e não absolutamente nada, não é?

— É. Mas é uma ficção.

— Sim, mas uma ficção é ficção de alguma coisa, é produzida por alguma coisa, e não pelo nada.

— E produzida por nós.

— Mas nós não seremos, então, puramente nada, mas alguma coisa.

— Sim, mas poderíamos ser uma ficção de outra coisa.

— Neste caso, essa outra coisa seria alguma coisa e não nada, e a sua ficção, se é nada, é nada de ficção. Ela é alguma coisa de qualquer modo. A ficção é, assim, alguma coisa, uma presença, e não uma absoluta ausência. Concorda?

— Não poderia deixar de concordar.

— Não sendo a ficção pura e absolutamente nada, é de certo modo um ser. Não sabemos como seja êsse ser, mas sabemos que não é um puro nada.

— Está certo.

— Ora, sabemos em nosso mundo ficcional, que o homem nem sempre existiu. Houve uma época em que o homem não era ainda.

— E uma das nossas ficções.

— Sem dúvida, dentro da maneira em que nos colocamos, podemos partir dessa afirmativa, a qual nos impede de atribuir o puro nada à ficção. Nosso mundo pode ser ficcional, e nós, outras tantas ficções; contudo, não puros e absolutos nadas e, portanto, ficção de alguma coisa que não é um puro nada. De qualquer forma, já sabemos que há alguma coisa, que é, que nos antecede, e que não pode ser mera ficção, porque a ficção é ficção de alguma coisa. Se predicássemos à ficção o ser absolutamente ficção, nós a transformaríamos num puro nada. Concorda?

— Não posso deixar de concordar.

— Neste caso, a ficção está a denunciar-nos que há alguma coisa que a sustenta, e que não pode ser mera ficção.

Josias respirou fundo e com certa dificuldade. Não respondeu logo. Procurava, sem dúvida, o que responder. Depois de certo esfôrço, pronunciou estas palavras:

— Sim, deve haver uma realidade, mas nós não a conhecemos.

— Não a conhecemos frontalmente, concordo. Terá, contudo, de admitir que de certo modo a conhecemos.

— Não temos dela uma visão realmente total.

— Aceito. Mas sabemos que há realmente, embora não possamos discriminar ainda como ela é em sua realidade, mas sabemos que ela existe realmente, pelo menos.

— Sabemos... — essas sílabas saíram como que balbuciadas.

— Neste caso, há certamente uma realidade que não é ficcional, e que é absolutamente real. E essa realidade é que sustenta a realidade ficcional do homem e das suas ficções. Discorda do que afirmo?

— Bem..., em última análise, deve haver uma realidade, assim como você diz. Senão, eu teria de afirmar a absoluta ficcionalidade de tudo.

— E êsse outro mundo exterior real, será ficcional também?

— Talvez seja a ficção de um outro ser.

— Então, teríamos que admitir que a realidade dêsse mundo exterior, que é outra que a nossa realidade ficcional, também se fundamenta em alguma coisa que tem de ser real, porque se tôdas as ficções fôssem ficções, tôda a série seria absolutamente nada, o que seria absurdo. Portanto, temos de admitir que todos os mundos ficcionais, que podemos admitir como possíveis, têm de se fundamentar, em última análise, em alguma coisa que é, e que é realmente, e não ficcionalmente.

— Tenho de concordar.

— E tem de concordar ainda mais que êsse sustentáculo de todos os universos ficcionais possíveis é absolutamente real, e sem mescla de ficcionalidade nenhuma, porque qualquer ficcionalidade que haja, sustenta-se numa realidade última. Não concorda?

Josias não respondeu logo. Temia responder, e meditava. Pitágoras, com energia, prosseguiu:

— Veja bem, Josias. Você não pode negar isso, a não ser que faça um apêlo à loucura, e não terá nenhum valor êsse apêlo. Você tem de admitir que todos os universos ficcionais possíveis se fundamentam em alguma realidade que é absolutamente real, e sem mescla de nenhuma ficcionalidade.

— Sem dúvida... — respondeu Josias, com a voz desfalecida.

— E essa realidade última ou é uma só, ou são várias? Que acha?

— Não sei — respondeu vacilante.

— Vejamos se é a mesma ou se são muitas. Mas antes não podemos deixar de aceitar que a realidade absolutamente sem mescla de ficcionalidade, que é o sustentáculo do que somos, da qual somos uma ficção, não pode ser outra absolutamente outra, separada absolutamente de nós, porque somos sustentados por ela. Neste caso, algo há em nós, à semelhança dessa realidade, porque, do contrário, como poderíamos ser dela sem ser dela?

— Aceito.

— E também o mesmo se daria com todos os outros universos ficcionais.

— Também — era um sôpro a voz de Josias.

— Então, entre todos os universos ficcionais haveria algo em comum: o terem uma semelhança com a realidade absoluta que os sustenta. Não é?

— É.

— Neste caso, entre o nosso universo ficcional e os outros universos ficcionais, também há algo em comum: o sermos à semelhança do sustentáculo.

Josias concordou apenas com um leve aceno.

— Então, entre o nosso universo e os outros há algo que identifica, pois o assemelhar-se é uma realidade, uma vez que, se não há, tudo cairá outra vez. Temos, pois, algo em comum com os outros.

— Temos.

— E qual é o sustentáculo dessa realidade comum? Não pode deixar de ser senão um mesmo sustentáculo, porque sendo ficcionais todos êsses universos ficcionais, o que os unifica é à semelhança de algo que é comum a êles, e êsse algo, que é comum a êles, tem de ser o mesmo, e o mesmo só pode ser o sustentáculo. Portanto, há um sustentáculo que é o mesmo de todos os universos ficcionais. Há, pois, uma realidade absolutamente real, que é o sustentáculo de todos os universos ficcionais. Não está certo, Josias? — Perguntou Pitágoras com insistência.

Josias concordou sem fôrça.

E Pitágoras prosseguiu:

Neste caso, Josias, o nosso universo ficcional, o do homem, não é absolutamente estanque do universo do mundo exterior, e havendo entre êles algo em comum, tudo quanto o constitui, sendo à semelhança do mesmo fundamento, tudo o que há, tanto num como noutro, tem de ter uma semelhança...

Josias não respondeu mais. Havia uma ansiedade em todos. E Pitágoras continuou:

— ..., portanto, o nosso universo ficcional não pode deixar de ser ficcional em relação ao mundo real exterior, e, assim sendo, as nossas ficções não são puras ficções, e deve haver entre ambos um ponto de realidade comum. Neste caso, o homem em alguma coisa conhece verdadeiramente o mundo real exterior. Não é a conclusão inevitável a que chegamos?

Josias baixou a cabeça e desviou o olhar. Não queria responder. Mas Ricardo interrompeu o silêncio para dizer:

— Seus argumentos são sólidos, Pitágoras. Estão certos. Há êsse fio de realidade que ligaria, então, o mundo ficcional intelectual do homem com a realidade. Não é, porém, êle absolutamente a cópia fiel do outro. Há um ponto em que ambos se encontram, mas também onde ambos se separam. Não é nosso dever aceitar com honestidade essa afirmação, Josias?

Josias apenas meneou inexpressivamente a cabeça.

— É nosso, dever, sem dúvida — acrescentou Pitágoras, corroborando as palavras de Ricardo —, e nosso dever ainda procurar êsse elo comum. E, depois de achá-lo, poderemos cimentar um conjunto de normas, que nos favorecerão uma análise mais longa. Não acham?

Todos concordaram. E Pitágoras, então, disse:

— Pois, ponhamo-nos a caminho para buscar êsse elo comum, e veremos o que vai surgir disso tudo.

— Vamos, — exclamaram Paulsen e Ricardo, com o apoio de todos, menos de Josias, que permanecia calado, aparentando indiferença, mas que, na verdade, reconhecia havia razão em tudo aquilo; senão, segundo seu temperamento, teria manifestado uma oposição decidida.

DIÁLOGO SÔBRE O SER E O NADA

Como havia sido prometido, voltou-se no dia seguinte, à mesma hora, à discussão do tema anterior. Achavam-se todos os da véspera, menos Pitágoras, que se demorara.

— Estranho — dizia Ricardo — que Pitágoras se demore tanto. Não é seu costume chegar tarde.

— Daqui a pouco estará aí, respondeu-lhe Paulsen. E voltando-se para Ricardo, dirigiu-lhe estas palavras:

— Estamos, portanto, no seguinte problema: o que vocês terminaram por chamar de "elo comum". Mas julgo que o problema agora é o que se chama de problema crítico, o problema do conhecimento humano. E tudo deve ser discutido de novo.

— Olhe, aí está Pitágoras.

— Boa tarde. Desculpem a demora. Um homem desta cidade grande, por mais que queira dominar o tempo e dirigi-lo, é dêle escravo cada vez mais. — E dirigindo-se para Ricardo e Paulsen: — Bem, o que vamos fazer?

— Pitágoras, Paulsen diz que o tema fundamental agora é o problema crítico do conhecimento humano — respondeu Ricardo. — Que acha você?

— É isso mesmo. Colocamo-nos, em face da análise de ontem, nesse caminho. E êle tem um roteiro que devemos seguir. Na verdade, a maneira de considerar o problema critico é a causa fundamental da heterogeneidade do pensamento humano e das grandes divergências que se observam.

— Diga-me uma coisa, Pitágoras — atalhou Paulsen — creio que você há de concordar que realmente, na dis-

cussão de ontem, você foi brilhante e nós reconhecemos o seu valor, mas que também ainda nao foi dita a última palavra e há muito pano para mangas. Chegou você à conclusão de que nem tudo quanto compõe o mundo intelectual do homem é ficção, e que alguma coisa corresponde à realidade do mundo exterior, não é isso?

— É isso, sim, Paulsen; mas realmente o que ficou comprovado é que nem tudo é mentira...

— ... e que nem tudo é verdade também — interrompeu-o Paulsen.

— E isso mesmo, Paulsen. O mundo de nosso conhecimento não pode ser todo mentira, nem todo verdade. A essa conclusao chegaremos também, se seguirmos outros caminhos. E, quem sabe, talvez tenhamos de segui-los, porque sempre a dúvida, que jamais abandona o homem em suas múltiplas investigações, termina por exigir dêle que siga uma e mais vêzes o mesmo roteiro. A época negativista, que vivemos, exige de todos essas provas continuadas. O homem moderno vive uma crise perene, e dela não sabe afastar-se por mais que o deseje. E quando nela se abisma, afunda-se na voragem do pessimismo, do desespêro. Só nos salvamos quando encontramos um ponto firme, um ponto de segurança, de onde contemplamos o espetáculo do mundo.

— Mas onde está êsse ponto de segurança? — Perguntou Paulsen. — Se você o achou, nem todos o acharam.

— É por isso que o problema crítico se impõe, e devemos seguir o exame dêsse ponto cuidadosamente. Sem confiança em nossos meios de conhecimento e sem saber qual o critério dos mesmos, o seu alcance e a sua validez, estamos perdidos e ameaçados de cair no desespêro.

— E se eu me colocasse na seguinte posição — propôs Ricardo — de achar que não há nenhuma razão de ser na prática, porque não há nenhum conhecimento suficiente para garantir a validez dos limites ou do âmbito que possamos estabelecer à nossa capacidade de conhecer? O que diria você, Pitágoras?

— Não poderia concordar, e estou certo de que você também não concorda. A exigência se legitima porque há aí um grande problema humano: o da validez do nosso

conhecimento. Não é de admirar que muitas filosofias comecem por enfrentá-lo, pois é da validez e do âmbito do conhecimento que se poderá estabelecer o valor de uma posiçao filosófica, no grau em que ela se justifica. O exame, portanto, do problema crítico, é fundamental para a Filosofia, pois a exigência do nosso conhecer exige que se avalie o próprio conhecimento. Como poderemos afirmar que um conhecimento é certo e válido, sem que saibamos qual o grau de certeza e de validez de nossa própria afirmação?

— Mas julga que podemos situar êsse problema e analisá-lo? Não seria necessário dispormos já de certezas? E quais são essas certezas? E que validez haveria em tais certezas? O problema crítico, portanto, da validez do conhecimento, exige a validez do conhecimento, já dada prèviamente. Creio que, dêsse modo, ficamos num círculo vicioso, e tôda afirmação implica uma **petitio principii**, pois irá exigir que se prove o que prova.

— Não pode você negar, Ricardo, que só pode partir de alguma certeza. Josias partiu da ficção. Era para êle certo que todo o operar intelectual do homem se realiza sôbre ficções em relação à realidade do mundo exterior, ou à realidade das coisas. Você não quer partir de alguma certeza? Pelo menos de você mesmo, da certeza de que você existe, da certeza de que duvida, da certeza de que não tem certezas?

— Bem, não seria tão ingênuo nem tolo para querer negar tudo, e colocar-me num negativismo completo.

— Mas, há quem nêle se coloque.

— Sei, e até poderia, para ajudá-lo a dialogar, colocar-me numa posição assim. Mas agora quero reconhecer que temos certezas, que tenho alguma certeza. Mas como fundar sôbre ela uma validez para o problema crítico? E êste o ponto para mim mais importante. Sem isso demonstrado, todo o problema crítico perde o seu valor.

— Não concordou você que é uma exigência da filosofia a colocação do problema crítico? Que sem abordá-lo, e nêle tomar uma posição, tôda filosofia está fadada a perder-se, a evaporar-se, a desvanecer-se?

— Concordo.

— Na verdade tôda posição filosófica denuncia uma posição gnosiológica. Qualquer maneira de considerar filosòficamente a matéria em exame, testemunha uma maneira de considerar a validez do nosso conhecimento. Creio que, neste ponto, todos estamos de acôrdo, e ninguém irá discordar. Não há quem não reconheça que o problema crítico tem importância para o filosofar... — Pitágoras exigia com as palavras, os olhos e os gestos uma resposta geral. O assentimento de todos era evidente, menos de Ricardo, que disse:

— Reconheço que para o filosofar se exige a solução do problema crítico, do valor gnosiológico. Inegàvelmente a Filosofia quer alcançar conhecimentos verdadeiros, legítimos, infalíveis.

— Muito bem, Ricardo. A sua atitude agora é positiva e muito útil. Reconhece você que o próprio céptico tem a certeza infalível e verdadeira de que não há nenhuma certeza infalível nem verdadeira. Não é possível permanecer na pura negação, pois a pura negação é nada, absolutamente nada. Até o que nega obstinadamente afirma alguma coisa, porque negar obstinadamente uma verdade, um legítimo conhecimento, é recusar o conhecimento. Até o céptico tem certezas, pelo menos a certeza de que não tem certeza. Mas para se ter uma certeza filosófica, impõe-se uma certeza crítica. Fêz uma pausa e prosseguiu: — Poderíamos colocar a questão num determinado ponto: estamos todos certos de que há alguma coisa, e que nós, sendo ou não uma ficção, somos de certo modo. Temos, pois, certeza do facto de nossa existência, e prova-o até o estado mental de nossa pesquisa sôbre ela.

— Sim, — interrompeu Ricardo, — mas em que consiste a certeza? Não é ela apenas afectiva? — É ela suficiente para demonstrar alguma coisa?

— Ao lado da certeza, — respondeu Pitágoras, — temos a dúvida e a opinião. Na primeira, há o assentimento firme de nossa mente sem receio de errar. Na dúvida, há êsse receio, e a mente permanece suspensa entre opostos: na opinião, há adesão da mente, mas com receio de errar.

— Então, na certeza como na dúvida, temos apenas estados afectivos.

— Há um temor afectivo, mas há um temor intelectual, do que se ausenta o afecto. Na dúvida, há simplesmente uma visão intelectual de possibilidades opostas. O que define a certeza não é a inclusão, mas a exclusão do temor de errar. Quando discutimos há pouco, chegamos a algumas conclusões sôbre as quais temos certeza, como a de que nem tudo é mentira nem tudo é verdade, que há mentira e há verdade. Se Ricardo, Josias e vocês todos quiserem acompanhar-me, dentro das normas que regem as nossas discussões, creio que só ganharemos todos com isso.

— Ninguém está se opondo ao que desejas, Pitágoras, — afirmou Ricardo, com uma voz grave.

— Sei disso. Mas sabemos todos que o momento que abordamos é grave e difícil, e é preciso que seja palmilhado com segurança e boa fé. Vou prosseguir, pois. — Houve um silêncio entre todos, e Pitágoras, com lentidão, mas com segurança, começou a falar assim:

— Os problemas solúveis são os que podem ser resolvidos por nós, e são legítimos os problemas que não são absurdos. Se o número das estrêlas do céu é par ou ímpar é um problema legítimo, porque não é absurdo, mas é insolúvel, não em si, mas por nós. Quando se pergunta pelo valor do conhecimento humano, precisamos desde logo caracterizar se estamos em face de um problema legítimo e também solúvel. Que é legítimo não há dúvida, porque não é absurdo; que é solúvel, conviria fazer uma distinção. Solúvel em si não pode padecer dúvida. Solúvel, porém, por nós, é inegável, como o provarei. Para os cépticos, o valor do nosso conhecimento é negado, permanecendo êles numa constante dúvida sôbre a validez de nossos conhecimentos. Contudo, já vimos, quando respondi a Josias, que há verdades as quais alcançamos sem dúvida. Negar a validez de nosso conhecimento, ou transformar o conhecimento num problema é estabelecer um pseudo-problema. Perguntar-se se a razão humana tem valor é um pseudo-problema, porque não se pode resolver êsse problema sem usar-se da própria razão. O céptico não examina nada sem usá-la, e é fundado na validez de argumentos racionais, que êle nega o valor à razão humana. Naturalmente, que não vou daí afirmar um dogmatismo exagerado, a ponto de reconhecer que a

razão humana é sempre válida para alcançar a verdade, e e por isso que aceito que o problema crítico é legítimo, o que para um dogmático não é problema sob nenhuma forma. A pergunta que, então, se coloca é a seguinte: é a nossa mente apta a conhecer? E se o é, em que grau o é?

Para o dogmático não há problema, pois seria impossível investigar sôbre o valor do conhecimento, porque essa investigação implica dúvida, e esta afirma a aptidão da mente a conhecer, pois duvidar é saber que não se sabe. A dúvida não pode resolver o problema, mas sim uma reflexão precisa. Os cépticos também não têm razão em suas afirmações, porque sua posição é contraditória, como já mostrei, e o estado dubitativo é puramente imaginário, porque o céptico não procede em sua vida como tal. A posição mais segura é a do exame cuidadoso que procurarei propor. Aceito que há um problema crítico, e sei que aqui todos aceitam que há.

— Permita-me, Pitágoras, que perturbe um momento a sua boa exposição, mas a finalidade é atalhar longos caminhos, que acredito podem permitir que alcancemos mais fàcilmente o ponto de chegada. O que você deseja, e também eu desejo, é encontrar um critério seguro para que possamos, então, com êle, aferir o valor das nossas afirmativas, e o diálogo entre nós se torne mais seguro e mais proveitoso. Não há que negar que a inteligência moderna, perplexa ante as dificuldades teóricas e em face do malôgro de tôdas as posições filosóficas, coloca-se numa atitude pessimista quanto ao conhecimento, chegando até ao negativismo mais completo. Não é verdade? — perguntou Ricardo.

— Sem dúvida. É um espetáculo que todos nós assistimos. Mas o negativismo, seja de que espécie fôr, nega-se a si mesmo.

Gostaria que me provasse o que diz, — propôs Paulsen.

— E não será difícil fazê-lo. Ponhamos de lado as razões de ordem histórica e psicológica, que levam certa inteligência, um número bem elevado de intelectuais, a se colocarem numa posição que eu preferiria chamar de nihilista, porque, na verdade, tende para o nada. Há duas maneiras de filosofar: uma positiva e outra negativa. A primeira busca afirmações e coloca positividades, e sôbre elas erige o edifício de uma construcção filosófica segura. A segunda posição predica a negação, a ausência de qualquer base suficiente. Mas a verdade é que o negativismo não se sustenta por muito tempo, se lhe fôr feita uma analise mais consentânea. Senão vejamos: a negação, tomada em si mesma, é nada, absolutamente nada. Se digo **não**, digo nada. Se digo **não isto** ou aquilo, nego isto ou aquilo. Tomada em si mesma, pois, a negação é absoluta; é relativa quando é a negação de alguma coisa. Ora o sustentáculo de tudo quanto há, aparece, surge, devém, vem-se, transforma-se, transmuta-se, seja o que fôr, não pode ser uma negação pura e simples, mas sòmente uma negação de alguma coisa, ou seja em função de alguma coisa. Não é possível que o sustentáculo de tudo quanto há seja negativo, mas positivo. O que sustenta é uma presença, e não uma ausência total. Conseqüentemente, a afirmação tem de preceder necessàriamente à negação; uma afirmação positiva, uma positividade, tem de anteceder a tudo. E é a essa positividade que em todos os pensamentos cultos do mundo chamou-se ser. O ser é, pois, de qualquer modo, antecedente a tudo; a afirmação antecede necessàriamente a negação, e esta não pode ser compreendida sem aquela. Portanto, há um ser de qualquer modo, um SER que não é apenas a sigla de uma companhia de transportes, como já houve um tolo que assim o chamou, mas uma positividade, uma realidade, que antecede na ordem da eminência, na ordem cronológica, na ordem ontológica e na ordem ôntica a qualquer outro aspecto negativo.

Nenhuma posição, por mais céptica que seja, poderia negar a realidade de uma afirmação, a afirmação de uma positividade. Pode o céptico negar validez ao conhecimento humano, ou pôr dúvidas sôbre o mesmo; ou seja, flutuar seu pensamento, sua mente, sem decidir-se em afirmar com convicção que sabe ou que não sabe. O que, contudo, não pode fazer é afirmar a negação absoluta como fonte e origem de tudo, e terá, de qualquer modo, de partir da afirmação de que há alguma coisa sôbre a qual êle desconhece o que seja, como seja, não, porém, que seja. Mesmo um louco, que tal afirmasse, estaria negando as suas palavras apenas em pronunciá-las. Não há negação por parte do nosso espírito, mas apenas a recusa

de atribuir-se algo a algo. Não há uma função absolutamente negativa, porque se tal se desse, ela aniquilaria tudo e afirmaria o nada absoluto, o que é absurdo, por que teria de afirmar a ausência total e absoluta de qualquer coisa, o que estaria negado pela própria acção de negar, que afirmaria a acção de recusar.

O cepticismo, dêste modo, não pode ser absoluto, porque então cairia no mesmo êrro em que cai o dogmatismo absoluto. Na discussão que mantive com Josias, comprovou-se que era impossível o cepticismo absoluto, e creio que não há mais necessidade de prosseguir num caminho que já ficou suficientemente esclarecido.

— De minha parte — disse Ricardo — não tenho dúvida que o cepticismo absoluto é uma posição falha, e creio que Josias e Paulsen também concordam comigo. Não sou um nihilista absoluto, nem êles, segundo me parece, também o são. — Voltou-se para os amigos, que confirmaram com um gesto de cabeça. E tornando-se para Pitágoras, acrescentou: Contudo, gostaríamos que você provasse que a mente humana é suficientemente apta para conhecer e dispor de um critério seguro para afirmar que isto é verdadeiro ou não.

— Êste é inegàvelmente o ponto que mais me interessaria abordar. Já disse a todos que êle oferece muitos perigos, e exige uma justificação desde as bases. Creio que não serei aborrecido a vocês se continuar o exame cuidadoso, com maiores análises, a fim de alcançar o ponto que desejam.

— De minha parte, não — atalhou Ricardo. — Desejamos todos, estou certo, que você proceda assim. O tempo pode ser pouco, mas se não conseguirmos tudo hoje, paciência, prossegue-se amanhã. Não estão vocês de acôrdo?

Todos afirmaram que sim.

E, então, Pitágoras prosseguiu.

DIÁLOGO SÔBRE O CEPTICISMO

Pitágoras parecia entregue a uma longa meditação. Notava-se, claramente, que êle procurava o caminho melhor para iniciar a sua exposição. Sabia perfeitamente que lhe cabia abordar um tema difícil, em tôrno do qual gira, inegàvelmente, quase tôda a problemática moderna, e que é também ponto de partida para a solução de muitas das maiores preocupações humanas. Depois de algum tempo, tendo perpassado o olhar pelos circunstantes, começou assim:

— Que vale o conhecimento humano? É essa, sem dúvida, a grande pergunta. Dizem os cépticos, para justificar a sua descrença no conhecimento, que o homem erra. Mas se erra, não erra sempre, porque, se sempre errasse, como poderia saber que erra, sem que alguma vez não tenha errado?

Mas a mente humana se contradiz, alegam. Mas, se se contradiz algumas vêzes, é porque nem sempre se contradiz. Pois, como poderia ser possível notar que se contradiz se não houvesse o inverso da contradição?

Os idealistas afirmam que não podemos saber o que a coisa é em si. Não negam o conhecimento, mas apenas mostram um aspecto da natureza do conhecimento. Os relativistas afirmam que o conhecimento é relativo e que, portanto, não há verdades imutáveis.

Enfim, todos que negam certa validez ao conhecimento, afirmam que a mente humana não é apta a adquirir uma verdade indubitável.

— Gostaria, Pitágoras, que você apontasse alguns pontos de certeza para justificar a sua posição, que serviria também para justificar o que teve oportunidade de dizer, quando dialogou com Josias, propôs Reinaldo.

— É o que pretendo fazer. Podemos começar pela certeza de que há alguma coisa, desde que somos capazes de pensar, de sentir, amar, sofrer. Nós somos alguma coisa, e não nada, porque somos capazes de cogitar, de sentir, de sofrer.

— Não poderíamos ser o sonho de uma borboleta como dizia aquêle filósofo chinês? — atalhou, para perguntar, Ricardo.

— Vamos admitir que fôssemos o sonho de uma borboleta e que, nesse sonho, há alguém que imagina que é consciente: nós.

— Nesse caso, não existiríamos?

— Não existiríamos em nós mesmos, mas existiríamos no sonho da borboleta. Tal possibilidade afirmaria apenas que não temos o que em Filosofia se chama aseidade, ter o ser por si mesmo, pois seríamos em outro, na mente da borboleta. Teríamos, então, inaliedade; ou seja, seríamos em outro, **alius**, ou vindos de outro, **ab alius**, abaliedade. Mas quem poderia predicar que êsse sonho dessa borboleta é absolutamente nada?

— Acho que você tem razão, Pitágoras — apoiou Artur.

— E, sem dúvida, tenho razão. Tais argumentos não afirmam o nada absoluto, mas apenas que algo existe, seja em si ou seja em outro. Portanto, podemos afirmar que somos alguma coisa, e o homem tem conhecimento de si ao sentir-se, ao pensar, ao cogitar. Temos a certeza, portanto, da nossa existência. Se há alguma objecção aqui, gostaria que alguém a fizesse.

— Mas, num sonho, Pitágoras, podemos pensar que somos outra pessoa e, nesse sonho, essa pessoa ter a consciência de que é ela mesma e não nós, que sonhamos.

Que seja! — concedeu Pitágoras. Mas jamais poderíamos dizer que o sonhado é meramente nada.

— Mas, passado o sonho, deixou de ser — propôs Josias.

— Sim, deixou de ser. Mas, de qualquer modo, foi, não sendo um absolutamente nada. Podemos ser o pensamento de um ser outro que nós, mas de qualquer modo somos e existimos nesse pensar dêsse ser superior. E ao têrmos consciência de que somos, temos um saber certo da nossa própria existência. Posso não saber o que seja esta pêra, mas sei que não é um absoluto nada, mas alguma coisa, uma ilusão, uma ficção, um pedaço de sonho; não, porém, **nada.** Sei que quero, que conheço, e não posso dizer que não existo. — Pitágoras esperou que alguém objectasse. Vendo que ninguém se atrevia a discordar, prosseguiu: — Não pode tudo ser ficção, já vimos. Mas a própria ficção afirma que há alguma coisa. E se todos os nossos espontâneos conhecimentos fôssem ficcionais, fôssem ilusórios, todos seriam, então, ilusórios e não haveria possibilidade de refletir de modo certo em nenhum momento. E se todos fôssem ilusórios, nada haveria em nossos conhecimentos, senão uma universal ilusão. E se assim fôsse, se padecêssemos de universal ilusão, afirmaríamos alguma coisa de certo, conheceríamos alguma coisa de certo.

— Como assim, Pitágoras? — perguntou, àvidamente, Artur.

— Sim. É fácil compreender, como já vimos, que nem tudo pode ser falso, como já o provamos. E também que nem tudo pode ser ilusório, porque seria a afirmação de que tudo é ilusório, pois seria certo que tudo é ilusório e, então, nem tudo seria ilusório. Afirmar que tudo é verdade ou que tudo é mentira, é contraditório, já vimos. Do que não há dúvida é que conhecemos certas verdades.

— Admite, então, você que o homem conhece naturalmente a verdade? — perguntou Ricardo.

— Sem dúvida, — respondeu Pitágoras.

— Então por que há filósofos que duvidam dessas verdades obtidas espontâneamente? Ninguém deveria duvidar delas.

Que realmente duvidam, concordo. Duvidam ilusòriamente. Alguns filósofos negaram a verdade dos princípios primeiros, mas duvidaram em algumas das suas aplicações. Excluo naturalmente os cépticos, porque êsses teimam sempre em duvidar.

— Mas, se não se podem demonstrar as verdades fundamentais como se pode, com base científica, aceitar as verdades derivadas? — perguntou Ricardo.

— Nenhum cientista aceita como demonstrável o que não é demonstrado; mas nenhum de bom senso aceitará como indemonstrável o que não foi ainda demonstrado.

— Mas aquilo que é demonstrável deve ser demonstrado cientìficamente.

— E também o que é indemonstrável. E como poderia alguém argüir que as primeiras verdades são indemonstráveis sem demonstrar que o são?

— Estamos, então, num círculo vicioso, — acudiu Reinaldo.

— Não. As primeiras verdades são ditas indemonstráveis porque, para o serem, deveriam ser demonstradas, e essas, que demonstram, por sua vez, demonstráveis, e iríamos ao infinito. Mas há verdades que se **mostram** imediatamente, como as que já salientamos. Fundado nelas, podemos mostrar a validez de outras, ou seja, **de-monstrá-las.**

— Então teria você que provar que a nossa mente é apta a conhecer verdades propôs Reinaldo.

— Já o fiz, pois **mostrei** que alcançamos a verdade, como a de que tudo não pode ser ficção, que nem tudo pode ser verdade, nem tudo pode ser falso. Amente humana é apta a alcançar certas verdades, sem dúvida, de evidência objectiva, mas proporcionadas ao homem, porque, naturalmente, nossa mente não é algo que esteja fora e seja totalmente outra que a natureza. Essas verdades destroem, de uma vez, o cepticismo universal.

— Não pode você negar que nossos sentidos nos levam ao êrro — alegou Ricardo.

— Não o nego, mas sim que nos levem **sempre** ao êrro. Se nossas faculdades cognoscitivas nos levassem sempre ao êrro, poderia haver razão. Mas tal é contraditório, porque sentir-se em êrro é ter já certa visão da verdade, porque saber que estamos errados é saber que não estamos na verdade, e que, portanto, há verdade. Nossos meios cognoscitivos nos levam ao êrro accidentalmente, não necessàriamente. Se erramos, não erramos sempre. Precisaríamos provar que nossos meios cognoscitivos nos levam ao êrro por condição de sua natureza, o que não é possível admitir, porque, então, provaríamos a capacidade de perceber o êrro, o que implica uma comparação a uma verdade perscrutada de certo modo.

— Não se pode negar que há erros intelectuais, — afirmou Josias.

— Sei que os há. Não se pode, porém, dizer que nosso intelecto necessàriamente erra sempre.

— Mas podemos errar sem saber que erramos.

— Sim, mas podemos saber que erramos. E tanto é assim que, posteriormente, descobrimos nossos erros.

— Então, o seu único critério é a evidência. Mas essa é subjectiva e não é suficiente para afirmar a verdade — alegou Ricardo.

— Se eu realmente me fundasse apenas na evidência, ou nas idéias claras de Descartes, ou nos três princípios de Balmes e da neo-escolástica, estaria certa a sua alegação. Contudo, essa não é a minha posição. Sei que a evidência é subjectiva, e não é nela que desejo fundar um critério de conhecimento, mas uma evidência objectiva; melhor diria, numa objectividade independente de todos os preconceitos ou condições psicológicas de qualquer espécie.

— Pois é essa demonstração que está fazendo falta, — acrescentou Josias.

— Chegarei lá, se tiver fôrças para tanto.

— E não esqueça que o valor da razão prova apenas a seu favor e nada mais — apoiou Ricardo.

— Se me fundasse apenas na razão, e em si mesma, essa afirmativa estaria certa. Mas é que o estabelecido pela razão pode ser comprovado objectivamente. A fôrça da razão está na sua adequação aos factos, e nada mais. Contudo, há validez de ordem ontológica que supera a razão, embora não negue seus fundamentos, pois, ao contrário, os fortalece. Mas, para prosseguir e alcançar o que desejo, impõe-se que eu examine certas doutrinas, para que não sejam seus argumentos apresentados depois, obrigando-me a retornar aos pontos já examinados. Verificamos que o cepticismo universal é de desprezar. Verifiquemos, agora, se cabem melhores fundamentos ao relativismo em geral. Estabelecemos, de início, o fundamento do relativismo. Para essa teoria filosófica, a nossa verdade, e o que conhecemos, são relativos ao sujeito cognoscente. O objecto conhecido é proporcionado à actividade subjectiva do cognoscente. Assim, o mundo do cão Riquet é outro que o do homem. Conclui o relativismo em geral que não conhecemos o

objecto como êle o é em si; que não somos capazes de distinguir entre o conhecimento verdadeiro e o falso, e que não há oposição contrária entre verdade e falsidades e, conseqüentemente, que contraditórios não podem ser simultâneamente verdadeiros ou simultâneamente falsos. Há um relativismo universal e um particular. Para o primeiro, tôdas as nossas verdades são relativas, enquanto para o segundo são a quase totalidade. Dêsse relativismo universal, devemos salientar o que se caracteriza por ser intelectualista de o que é anti-intelectualista. Se o segundo nega a verdade absoluta, porque nega valor especulativo ao intelecto, o primeiro nega a verdade absoluta porque nega ao intelecto especulativo capacidade de medir suficientemente o objecto. E é êsse relativismo intelectualista que surge com o nome de idealista ou fenomenístico, que afirma que a actividade cognoscitiva capta o próprio ser do objecto, o qual não tem uma existência em si, e que é como realmente aparece na consciência.

— Pitágoras, perdoe-me mas não compreendi bem, — interrompeu-o Vítor. — Ouço muitas vêzes falar em fenomenologia, e já tenho lido alguma coisa a respeito, mas gostaria que você me precisasse bem êste ponto, pois há tanta confusão sôbre o idealismo que gostaria que me mostrasse onde está claramente a sua diferença.

— Pois não — respondeu Pitágoras. — Dentro do que entendo e do que parecem entender os que melhor estudam êsses temas, para o idealista, o objecto em si, o objecto, por exemplo, do mundo exterior, não é como êle se nos aparece. O que dêle captamos é o fenômeno, o que aparece à nossa mente, já que êsse têrmo fenômeno vem de **phaos**, luz, em grego, que indica, portanto, o que vemos das coisas. Na verdade, esta árvore não é em si como ela é fenomenizada para nós. O que dela captamos, como árvore, é apenas a construcção do que aparece à nossa visão intelectual. Para o relativismo, tomado em geral, a verdade é relativa à nossa mente, segundo o modo pelo qual a conhecemos. Ora, essa tese é positiva, e o relativismo, se apenas permanecesse aqui, só poderia ser negado pelo dogmatismo absoluto, que já mostramos ser tão absurdo como o cepticismo absoluto. Mas onde o relativismo em geral se excede é ao acrescentar ainda que é relativo segundo o que conhecemos.

Parece-me, Pitágoras, que, se você explicou bem a primeira parte, esta segunda está confusa, não só para mim, mas, creio, para todos — alegou Vítor.

— Talvez não me tenha explicado ainda bem, mas pretendo fazê-lo melhor um pouco mais adiante. Êste ponto, que julgo não ser positivo, terá sua explicação se me deixarem primeiramente examinar alguns aspectos que são de magna importância. Eu lhes disse que primeiramente teria de mostrar o pensamento alheio que é improcedente no setor do conhecimento, para, finalmente, justificar a posição que adoto, e que, naturalmente, tais providências exigem certas medidas que não podem ser dispensadas. O filósofo que melhor representa o relativismo é, sem dúvida, Protágoras, que concluiu ser o homem a medida de tôdas as coisas que são e das que não são. O conhecimento humano é, portanto, algo que o homem modela segundo o que o homem é. Górgias dizia que não existe o ente inteligível e imutável, e, se existisse, nós nada dêle poderíamos conhecer, e, se acaso conhecêssemos algo, nada poderíamos comunicar aos outros.

Ora, o relativismo, na verdade, reduz-se ao cepticismo, e refuta-se pela mesma impossibilidade de ser tudo falso ou de ser tudo verdadeiro, pois há coisas falsas e coisas verdadeiras, como já vimos. Nem tampouco podem as coisas ser verdadeiras e falsas sob o mesmo aspecto, porque seria ofender o princípio de identidade...

— Permite-me um aparte, Pitágoras? — pediu Ricardo.

— Pois não.

— A validez do princípio de identidade você ainda não provou; como é que deseja sustentar-se nêle para querer demonstrar que não procedem as afirmativas do relativismo?

— Julguei que não haveria dúvidas quanto a êsse princípio, o que me obrigaria a fazer uma interrupção na minha exposição para justificá-lo.

— Creio que é isso que deveria fazer antes de prosseguir. Essa opinião, julgo, é também a de todos aqui. — E voltou-se para os companheiros, que concordaram com gestos.

— Está bem, — disse Pitágoras, — farei o que desejam. Mas creiam que as melhores provas não são as que vou oferecer, embora sejam suficientes para esclarecer o que, na verdade, se entende por princípio de identidade. E digo isso, porque há muitos filósofos, e até de certo renome, que não sabem bem em que consiste êsse princípio. — Fêz uma pequena pausa e prosseguiu: — Quando se atribui a um sujeito um predicado, afirma-se a presença do mesmo no sujeito. Ou o sujeito o é, ou o tem, ou dêle participa de certo modo. Quando se nega um predicado de um sujeito, recusa-se a presença do predicado de qualquer modo que seja. Ora, afirmar-se a presença e ao mesmo tempo a ausência, é um contra-senso, pois afirma-se que algo há e que êsse mesmo algo não há. Há contradição, porque se diz algo contra, quando se afirma, simultâneamente, a presença e a ausência. Como essa situação é impossível, porque uma diz que há, e outra diz que não há, constrói-se, daí, o que o homem chama de princípio de contradição, cujo melhor enunciado, a meu ver, seria o seguinte: não se pode, por haver falta de validez, afirmar a presença e, simultâneamente, a ausência de um predicado, sob o mesmo aspecto, em alguma coisa. Assim, o relativista não ofende o princípio de contradição quando diz que tôdas as coisas sao relativas, ao atribuir relatividade a tôdas as coisas; digo contradição porque há contradição em serem tôdas as coisas relativas, porque o relativo implica em algo real que dê realidade à própria relação. Uma relação, sem bases reais, não é real.

— Mas, essas bases que você chama reais poderiam ser relativas — alegou Vítor.

— Poderiam — prosseguiu Pitágoras. — Mas, por sua vez, se fundariam em outras relativas. Contudo, não poderíamos ir assim ao infinito, e afirmar que tudo é relativo porque vem de relações, pois estas não sustentariam a si mesmas, já que a relação exige relacionantes, e os últimos sustentáculos teriam de ser reais e não relativos, para dar fundamento à relação. Quando o relativismo afirma que há coisas relativas não erra, mas erra quando diz que **só há** coisas relativas.

— Mas, no tocante ao conhecimento, o relativismo não nega essa realidade, nega apenas ao conhecimento

humano, afirmando que êsse conhecimento é relativo; ou seja, que o homem não pode conhecer como as coisas são em sua realidade, mas só como fenomenisticamente elas aparecem para êle.

— Muito bem, Reinaldo. Você explicou bem, e suas palavras muito me vão ajudar. Mas antes, digam-me vocês, concordam em que é suficiente a explicação do princípio de identidade que dei?

Alguns concordaram, mas Vítor reiterou sua posição, dizendo:

— Mas, Pitágoras, as coisas fluem, sem dúvida, e quando fluem elas não são sempre as mesmas, pois, cada instante, somos diferentes, e são diferentes tôdas as coisas umas das outras e de si mesmas. Como haver identidade entre elas?

— Mas isso não destrói o princípio de identidade. Julga você que os filósofos que defendiam o princípio de identidade não saibam que as coisas fluem, e que são diferentes em cada instante do que foram no instante anterior? Dessa ingenuidade não os acuse, porque não a cometeram. O facto de haver mobilidade, e até mutação das coisas não implica que elas neguem a identidade da presença, porque alguma coisa permanece quando algo se mutaciona. Uma mutação absoluta seria absolutamente negativa e negaria a própria mutação. O facto de mudarmos constantemente não é uma mutação absoluta, porque, então, deixaríamos de ser. Alguma coisa muda em nós e alguma coisa permanece, porque, do contrário, não notaríamos mutações, mas apenas aniquilamento. Quando meu braço se move, êle é diferente em cada instante do movimento, mas é o meu braço que, como **meu braço**, permanece no movimento. A mutação não destrói o princípio de identidade, nem destrói a mutação substancial, a corrupção, pois, quando uma coisa deixa de ser o que é para ser outra, como a madeira que, pela combustão, deixa de ser lenha para ser cinza e carvão, tal facto não nega a identidade, porque a madeira é madeira enquanto é madeira, e é carvão enquanto é carvão. O carvão é uma possibilidade da madeira apenas, que se tornou em acto, deixando aquela de ser madeira para tornar-se em carvão. Nada disso ofende o princípio de identidade.

— Mas, se a madeira pode tornar-se carvão, e sendo o carvão outro que a madeira, a madeira é contraditada pelo carvão, pois ela, de certo modo, é já o carvão, embora potencialmente, — alegou Vítor.

— Muito bem — respondeu Pitágoras. — Seu argumento vem a meu favor. A madeira, enquanto é, em acto, madeira, é madeira. Mas, em potência, ela pode vir-a-ser carvão. Mas o que é em potência alguma coisa, não é em acto. Não há aí contradição, porque só haveria se, sob o mesmo aspecto e simultâneamente, a madeira fôsse em acto madeira, e, em acto, carvão.

— Mas a madeira pode conservar-se, então, como madeira e pode ser carvão. Se carvão é outro que a madeira, a madeira tem a possibilidade simultânea, sob o mesmo aspecto, de ser, ora de não ser, o que afirma, portanto, a contradição alegou com energia, Vítor.

— Ótima a sua intervenção, Vítor. Êste ponto é de máxima importância para o esclarecimento do que estamos abordando. No que é em acto, ou o atributo é presente ou é ausente, porque, no que está em acto, não pode haver, ao mesmo tempo, e sob o mesmo aspecto, a presença e a ausência de um atributo. Mas, no que é em potência, o atributo ainda não está presente em acto nem ausente, porque o que pode vir-a-ser pode ser de modos diferentes. A contradição pode dar-se potencialmente, não actualmente. Eu poderia agora estar aqui ou em outro lugar. Essa possibilidade eu tinha, mas se estou aqui, estou aqui, e não em outro lugar, salvo se tivesse o dom da ubiqüidade, o que não tenho. Este ponto é de grande importância, e seu valor revela-se agora, e ainda há de revelar-se mais adiante. Note-se, agora, que a possibilidade actualizada exclui as outras possibilidades que não o foram. Se a madeira torna-se carvão, a possibilidade de permanecer madeira desvaneceu-se. A matéria, que compõe a madeira, não pode ser, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, a madeira que foi, e o carvão que ela é agora. Vê-se, assim, que o fluir das coisas não ofende o princípio de identidade.

E fêz uma pausa. Pitágoras aguardou algum tempo, e como ninguém objectasse mais nada, prosseguiu êle do modo que se segue.

DIÁLOGO SÔBRE O RELATIVISMO

Pitágoras, voltando-se para os amigos, recomeçou com estas palavras:

— Disse que o relativismo universal é contraditório e que pode ser refutado como se refuta o cepticismo universal. O cepticismo universal leva ao nada, como o relativismo universal também. Mas o relativismo, quando apenas se cinge ao conhecimento humano, assemelha-se ao cepticismo moderado, puramente gnosiológico. É o que me cabe demonstrar. O cepticismo nega o princípio de contradição. Ora, êste princípio decorre do de identidade. Pois se uma coisa é o que ela é, sob o mesmo aspecto não se poderia predicar a presença de um atributo e ao mesmo tempo a sua ausência, e haveria contradição quando se afirmasse a presença e a ausência simultâneas sob o mesmo aspecto, de tal atributo. E êsse o verdadeiro sentido do princípio de contradição. E notem que o relativismo universal fenomenístico nega que possamos conhecer a realidade, enquanto é em si mesma, mas apenas a conhecemos como a realidade aparece para nós. Ora, não há meio têrmo entre a verdade e a falsidade, porque uma coisa, se fôsse verdadeira e simultâneamente falsa, ofenderia o princípio de contradição. Nesse caso, o relativismo universal fenomenístico não pode admitir uma cognição certa, porque, se tal admitisse, deixaria de ser universal. Portanto, tem de admitir que tôda cognição é ilusória. Uma teoria que defende essa tese torna-se céptica consequentemente, porque o cepticismo universal afirma que todos os conhecimentos são ilusórios.

— Mas se não é possível alcançar a verdade, é possível alcançar certa verossimilhança — alegou Ricardo. Não posso saber como absolutamente verdade que este

jamos aqui, mas é suficientemente verossimilhante que estamos aqui.

— Mas, a verossimilhança, Ricardo, é um grau de ilusão que se afasta da ilusão pura para aproximar-se da verdade. Neste caso, admitiria você que há graus nas ilusões; umas menos e outras mais próximas da verdade. Como medir a verossimilhança senão por um critério de verdade? E afirmar tal não é negar validez ao próprio cepticismo? Pois o que dá mais verossimilhança não é a presença de mais verdade que de ilusão? Dêsse modo, negaria a sua afirmação de que tudo é falso, e afirmaria que tudo é verdadeiro em certo grau. A verdade seria gradativa, mas haveria um grau máximo, e êsse seria a verdade em seu esplendor. E, ademais, afirmaria que há no homem um critério de verdade, que é o da verossimilhança, que lhe permite alcançar um grau maior de verdade. Mas como poderia medir êsse grau de verdade sem a verdade? Se meço os graus de calor preciso, em primeiro lugar, do calor para dizer que há mais calor aqui que ali. O cepticismo, admitindo a verossimilhança nega a si mesmo. E como o relativismo universal fenomenístico é nada mais que cepticismo universal, refutado está como está aquêle.

Ninguém respondeu às palavras de Pitágoras. Êle então prosseguiu:

— Tôda concepção céptica nega uma verdade natural ao homem. Conseqüentemente, também a nega o relativismo, por ser céptico. E refuta-se, como se refutou aquêle. E não se pode alegar também o facto de haver discordância entre os filósofos quanto às verdades. As discrepâncias surgem porque o nosso intelecto não leva, indefectivelmente, à verdade absoluta, mas êsse defeito é defeito, e não é de sua natureza, pois alcançamos verdades, como já o mostramos, quando iniciamos êste diálogo.

— Mas, como se explica que se possa disputar sôbre essas verdades? — perguntou Vítor.

— Sim, disputa-se sôbre o que é disputável, não sôbre o que é indisputável. É indisputável que alguma coisa ha, e sôbre isso tôda disputa provaria que alguma coisa há. De mente sã, é impossível disputar aqui. Há,

portanto, verdades indisputáveis. As disputáveis são apenas aquelas que oferecem dificuldades teóricas, o que a filosofia chama de **aporia.** Disputam-se as aporias, não o que é de per si evidente. As dificuldades partem de pressuposições que não são suficientemente esclarecidas, e a disputa revela que nossa mente se dispõe, e está disposta, a alcançar verdades; senão, por que disputaríamos? Se o relativismo tivesse razão, não haveria possibilidade de antagonistas colocarem-se em pontos opostos. A presunção de possibilidades verdadeiras indica que há alguma verdade absoluta, pois como a verossimilhança e as comprovações seriam possíveis? Depois, não se deve exagerar a discrepância que há entre os filósofos. Se há pontos onde há discrepâncias, há outros em que elas não surgem. Não há discrepância alguma possível sôbre **haver alguma coisa.** E as conclusões absurdas, que verificamos em certos filósofos, fàcilmente percebemos que surgem elas de premissas falsas, que não foram suficientemente examinadas. Pode-se concluir, e é o que desejo fazer, e depois provar, que o homem pode alcançar a verdade, embora imperfeita em seu enunciado e em sua visão; que o homem pode construir uma ciência, embora seja ela difícil.

— Afirma então você que o homem pode conhecer uma ciência perfeita. Pois bem, onde está ela? — perguntou Ricardo.

— Não afirmei tal coisa. Afirmei apenas que o homem pode ter uma ciência certa, não perfeita de modo absoluto, mas apenas na perfeição que cabe à certeza. Sei que eu sou eu, não me conheço, porém, de modo absolutamente perfeito — respondeu, com firmeza, Pitágoras.

— Mas, você sabe que me dedico ao estudo das ciências naturais, pois estudo medicina, e o faço com afinco. À proporção que se progride no conhecimento científico, mais coisas obscuras surgem, mais sombras se colocam no horizonte do conhecimento. O muito saber não nos aproximou mais das soluções últimas. Não é isso uma demonstração de que não há uma ciência certa, como você afirma?

Essa alegação de Ricardo agradou vivamente a Vítor e a Josias, que revelavam em seus rostos um vislumbre

de vitória. Pitágoras compreendeu a satisfação que lhes causaram tais palavras. Deixou que gozassem de sua satisfação. Não se perturbou por isso. Ao contrário, uma imensa simpatia humana se revelava em seus olhos, e um sorriso cheio de bondade e até de amor brilhava em seu rosto. E com uma voz bem cálida e suave, respondeu:

— Nem tôdas as conclusões da Ciência são obscuras ou se tornam obscuras. A Ciência esclarece, e muitos pontos tornam-se simples. Onde a Ciência nada consegue esclarecer (e êste é um aspecto importante e que vem a meu favor), é quando ela se refere aos primeiros princípios e às primeiras conclusões. Estas escapam ao seu âmbito, e pertencem à Filosofia. Aí, só esta é hábil para examiná-los. Mas tal facto não pode negar o progresso da Ciência enquanto tal; apenas revela que o seu âmbito é proporcionado aos seus métodos. Há outro âmbito que a transcende. E êsse é o da Filosofia.

Mas há afirmações da Ciência que se opõem às da Filosofia — alegou Vitor. — Vimos muitas vêzes, na história, os filósofos digladiarem-se com os cientistas. O exemplo de Galileu é um dêles.

— Realmente. Seria estultícia negar tal coisa. Mas é preciso fazer também justiça aos adversários de Galileu. Que afirmava êste? As suas afirmações fundamentais eram de que a Terra se movia, que o Sol permanecia estático, e que era êste o centro do universo. Contrariava, assim, as afirmações dos estagiritas, seguidores, que eram, de Aristóteles. Na verdade, a Terra é movida e não se move, ela não se move por uma fôrça intrínseca, mas extrínseca. Negavam os adversários de Galileu que a Terra fôsse semovente, ou seja, que tivesse um princípio imanente de seu movimento. A Terra é um móvel, e um móvel exige uma causa eficiente extrínseca que o mova. Não admitiam o movimento próprio. Dizer-se que o Sol é estático, era absurdo, e o é. Afirmar, afinal, que o Sol é o centro do universo, não tinha a seu favor nenhuma base. Não julguem que justifico os adversários de Galileu, mas tanto êste, como aquêles, não conheciam plenemente os factos. Mas, note-se que os adversários de Galileu fundavam-se apenas no facto de serem temerárias as suas afirmações, por não terem a seu favor factos suficientes que as justificassem. E, ademais, por seu espírito polêmico, Galileu fôra além do âmbito da Ciência, e fazia afirmações precipitadas.

— Mas os antigos, ou pelo menos os dessa época, não admitiam que a Terra fôsse esférica — alegou Vítor.

— Tal não é verdade, Vítor. A esfericidade da Terra já fôra afirmada por Pitágoras, e os escolásticos, antes de Galileu, já sabiam disso. Leia Tomás de Aquino, e lá encontrará, na Suma Teológica, várias passagens em que se afirma a esfericidade da Terra, os antípodas, etc. Esta é uma das tantas afirmações sem fundamento que é costume fazer-se.

— Vejo que você gosta de defender sempre os escolásticos! — afirmou Vítor.

— Defendo tôdas as idéias quando justas. Não pertenço a nenhuma delas, pois penso por mim, e sempre que minhas idéias encontram semelhança com uma posição filosófica, faço-lhe justiça. Procuro saber o pensamento de todos, não me submeto, porém, a nenhum. Mas peço a todos que convenham numa coisa. Nossa conversação está-se afastando das normas aceitas, e tomando rumos accidentais. Prometo um dia justificar a minha admiração pela escolástica, mas prefiro que, por ora, permaneçamos no terreno do relativismo e da refutação que lhe estou fazendo. Há tempo para tudo o mais. Concordam com a minha proposta?

— Sem dúvida, Pitágoras — alegou Artur. — Há tempo depois para examinar êsse e outros pontos. Prossiga de onde estava, pois, do contrário, perde-se o fio da meada.

Todos concordaram, apoiados pelo silêncio de Ricardo, Vítor e Josias. Pitágoras prosseguiu então:

— A mutabilidade das coisas que pertencem à Ciência não impede que esta fundamente seus conhecimentos, porque nessa mutabilidade há sempre algo que se estabiliza e que revela uma necessidade. Nem se pode alegar que a Ciência não possa progredir, pois o terreno, no qual ela exerce suas experimentações, é um terreno movediço, porque êsse movediço é accidental e não substancial. E do que se move, do que se muda e transmú-

ta, o espírito humano pode abstrair noções essenciais e fixas, e com elas construir juízos seguros, que são deduzidos e induzidos.

— Mas tudo quanto conhecemos está sujeito às nossas condições psicológicas, são relativas a elas — alegou Vítor.

— Sim — respondeu Pitágoras — mas apenas ao que é relativo às nossas condições psicológicas. Com estas coisas que são relativas, concordo; com as outras, não. O que é conhecido é relativo, como o é essa árvore; mas, o pelo qual é conhecida essa árvore, a forma que temos, como esquema noético, mental, dessa árvore, não. Êsse objecto é verdadeiramente **árvore**, porque é existencialmente o que o conceito **árvore** quer dizer. Você é verdadeiramente homem, porque tem a forma humana, embora eu só o conheça relativamente.

Ninguém mais respondeu nem perguntou nada. Pitágoras então, dirigindo-se a todos, continuou:

— E digo mais. Também o idealismo, tomado em seu sentido genérico, é refutável quanto ao que se refere ao conhecimento. Se não estiverem cansados, prosseguirei provando essa minha afirmação. Querem que o faça?

DIÁLOGO SÔBRE O IDEALISMO

O assentimento foi geral. E Pitágoras, então, prosseguiu:

— Qual é a afirmação fundamental dos idealistas? É que simplesmente o objecto, que é conhecido, é totalmente imanente ao sujeito cognoscente. Mas é preciso distinguir o idealismo moderno do antigo idealismo, como o platônico. Para êste, há uma distinção entre a mente humana e a realidade da experiência. Mas o idealismo moderno nega essa distinção; para êle não há essa distinção. Há um idealismo moderno acósmico, que chega a negar até a existência real do mundo corpóreo. Há outro, o chamado empírico, que admite apenas a existência do eu individual da existência. O idealismo fenomenístico afirma que nos é impossível transcender nossas subjectivas modificações, ou seja, os fenômenos, e há um idealismo integral, mais conhecido por solipsismo, que nega tôda a coisa em si, e que coincide com o idealismo empírico, afirmando apenas a existência do eu individual da experiência, que, para os solipsistas, é apenas o eu do solipsista em sua individualidade única. Mas o idealismo transcendental admite um eu comum e estável.

— Seria preferível que você mostrasse, Pitágoras, que o idealismo em gênero é falso — propôs Ricardo. E acrescentou: — De minha parte não morro de amôres por idealismo de nenhuma espécie, e gostaria de conhecer suas razões em desfavor dessa posição.

— É o que pretendo fazer — respondeu Pitágoras. — Mas será impossível não fazer referências a um e a outro, porque, se posso refutá-los genèricamente, gostaria também de refutá-los especìficamente.

— Faça como achar melhor, Pitágoras — interveio Artur. — De minha parte desejo penetrar em todos os caminhos, pois creio que será melhor conhecer a todos que a alguns, e noto que suas palavras parecem coincidir com o que há de mais profundo em mim mesmo.

— Parece que Pitágoras já tem um discípulo — disse, rindo, Vítor, sem esconder certo sarcasmo. Artur compreendeu a sua intenção. Por ser o mais jovem, não pôde evitar certo enleio, que se revelava no rosto, que se coloriu de leve rubor. E não esperou mais para responder:

— Não seria nenhum motivo de vergonha para mim. Todos nós temos de reconhecer que Pitágoras fala como um mestre. E se eu fôsse seu discípulo, bastante me honraria.

— Obrigado, Artur. E creia que nao o iria decepcionar — disse, com um sorriso benévolo, Pitágoras. — Eu muitas vêzes já disse que os homens podem ser classificados como homens da tarde, homens tardios, crepusculares, que são bem a expressão da hora que passa. E para mim, não escondo nunca as minhas opiniões; tanto Vítor, como Ricardo, como Paulsen são ainda homens predominantemente tardios, embora, em graus diferentes sejam um pouco noturnos, homens da noite, que são os que gostam de interrogar as trevas e perscrutar as estrêlas. Você, Artur, é um dêsses homens. E quem poderia conhecer as madrugadas, senão aquêles que permanecem despertos nas trevas da noite? Para surpreender as auroras, é preciso permanecer desperto pela noite alta, até que as trevas sejam invadidas pela luz. Só se conhecerá a aurora, se se proceder assim. Você é noturno como eu, e as trevas nos confraternizam, porque ambos gostamos de interrogá-las. Elas nos propõem enigmas que desafiam a nossa argúcia. Os homens tardios nem pressentem a noite que vem, porque, voltados para o crepúsculo, não percebem as sombras que avançam às suas costas. Você gostaria de descobrir uma aurora que o iluminasse de uma luz tão clara que aos poucos alcançasse a plenitude do meio dia. É essa a sua meta. De homem noturno, quer ser um homem da madrugada, para ser afinal um homem do meio-dia. Mas, pode ficar sabendo que só se alcança essa plenitude de luz, depois de enfrentar o crepúsculo. Enfrentemos o crepusculo...

— Nós somos o crepúsculo, Ricardo, e você também Paulsen, como eu — disse com sarcasmo Vítor. — Pitágoras não nos poupa pelo simples facto de não estarmos sedentos de certezas e não vivermos a sua verdade.

— Não é isso. Não compreendam mal as minhas palavras. Não os desprezo. Ao contrário, quero bem a vocês todos, e preciso de vocês para prosseguir o meu caminho. O que deploro é que vocês se satisfaçam apenas em admirar os cambiantes crepusculares, e não queiram ir além, por mêdo, ou covardia.

— Parece-me, Pitágoras, que suas palavras se tornaram um pouco fortes. Mas não lhe quero também mal por isso. Compreendo que não se compatibilize com as nossas atitudes, mas não precisa ofender-nos — disse, com sarcasmo maior ainda, Vítor.

— Não há ofensa no que disse — afirmou Pitágoras com tranqüilidade. — Não lhes desgosto por isso. Quero apenas salientar que há muitos caminhos e mais belos, e queixo-me apenas de vocês se comprazerem nas belezas crepusculares. Mas estou certo de que não ficarão aí sempre. Um dia também há de se iluminar a sua aurora, como já se iluminou a minha, quando, em certo período de minha vida, extraviei-me na contemplação dos crepúsculos, pensando que êles eram eternos.

— Deixemos essas divagações líricas, Pitágoras — propôs Vítor. — Sejamos mais práticos, e aproveitemos melhor nosso tempo, porque já se faz tarde, e creio que, por hoje, pouco adiantaremos. Você nos prometeu refutar o idealismo. Pois faça-o. Não iremos, creio, defendê-lo, porque, de minha parte pelo menos, antipatizo solenemente com essa posição filosófica, que, para mim, tem feito mais mal que bem ao pensamento humano.

— Essa também é a minha opinião — apoiou Ricardo.

— E a minha também — afirmou Paulsen.

— Contudo, gostaria que alguém me objectasse quando eu fizer as minhas demonstrações, porque esta-

mos todos aqui movidos por uma intenção digna, e não seria conveniente que não se esclarecesse, dentro de nossas fôrças, o que deve ser esclarecido. Voltemos, pois, ao tema que estamos examinando. O idealismo funda-se no princípio da imanência, de que, portanto, só conhecemos o objecto interno de nossa cognição. Êste é um produto total da actividade cognoscitiva. Seu ser é puramente seu conhecer. Ora, cabe ao idealismo provar, em primeiro lugar, seu princípio da imanência. E como o demonstram os idealistas? Afirmando a presença do objecto de cognição em nossa mente. Mas isso prova apenas uma imanência intencional, e não uma imanência total. Não se pode afirmar que apenas o objecto existe em nossa mente. Se nossa mente produz entes de razão, tal não prova que produz totalmente o objecto. Ora, tal coisa não provam os idealistas. Em oposição aos idealistas, os realistas afirmam que há algo que transcende o nosso conhecimento, e que a verdade é independente de nossa cognição. E aí que se trava o debate, o qual eu agora gostaria de discutir. A posição idealista, em sua afirmação universal, torna-se relativista e céptica, e é refutável enquanto tal, porque, na verdade, o idealismo acaba por reduzir-se ao cepticismo e ao relativismo.

— Mas, Pitágoras, para que se conheça a verdade no ente real, haverá necessidade de que o conhecimento seja adequado à coisa. Ora, observamos que o cognoscente não pode sair de sua cognição. Nesse caso, como poderia conhecer a verdade fundada no ente real? — perguntou Ricardo.

— Em parte, assiste razão a você — respondeu Pitágoras. — Impõe-se a adequação entre o cognoscente e a coisa conhecida. Mas é preciso saber qual adequação, e aqui vai a resposta à sua objecção. O homem não pode excluir-se, em seu conhecimento, de suas condições psicológicas, mas pode intencionalmente, ou representativamente, sair da sua cognição. A coisa é representada ou é reproduzida intencionalmente, segundo as nossas condições, mas a coisa é, de certo modo.

— Então, não há identidade entre o cognoscente e a coisa conhecida — objectou Ricardo.

— Há uma identidade de ordem cognoscitiva, não de ordem real. A coisa não é em si o que é no espírito, quanto à existência, porque o que existe fora da mente é outro que o que existe na mente. Mas o que existe na mente é uma reprodução intencional ou representativa do que existe fora da mente. E basta essa identidade para justificar o conhecimento. O que afirmamos é que a coisa conhecida não existe apenas no cognoscente, nem que a cognição é algo totalmente diferente da coisa conhecida. A cognição não é a coisa conhecida, mas a reproduz intencionalmente, segundo as condições do cognoscente. Sei muito bem que se dispusesse de outros órgãos sensíveis poderia captar mais realidade do que a que capto nesta mesa. Teria dela uma imagem mais rica, muito mais complexa. Se pudesse sentir seu campo electromagnético, talvez a sentisse imensa e penetrando em tudo quanto os meus olhos abarcam. Outros seriam os limites que não os que apenas me mostra a minha visão. Mas uma coisa continuaria a mesma: êste objecto seria uma árvore, formalmente uma árvore. A minha verdade estaria aí, e salva. Você não deixa de ser um homem e um ser existente, pelo simples facto de uma humanidade de surdos e de cegos o conhecerem apenas pelo tacto. A imagem que formariam de você seria distinta da que eu posso formar, mas nem por isso se poderia dizer que tôda a sua realidade se reduziria apenas à imagem, ao que é fenomenizado de você para tais sêres. Nem tampouco se poderia dizer que o conhecimento de tais sêres seria falso. Nem você se reduzia apenas a um conjunto de sensações tácteis. A imagem que se formaria de você seria intencionalmente verdadeira e adequada à sua realidade, segundo as condições de tais sêres cognoscentes. Daí porque tenho afirmado que se o nosso conhecimento não é perfeito, não quer dizer que seja falso. O êrro das doutrinas, que examinamos até aqui, consiste precisamente em negar tôda validez ao conhecimento humano, apenas porque êle não conhece exaustivamente, completa e absolutamente, uma coisa. Nesse caso, seria êrro afirmar que o país em que vivemos é o Brasil, pelo simples facto de que não conheço êsse país em todos os seus recantos e em tôda a gama de cognoscibilidade que êle oferece.

O tom enérgico e a rapidez com que Pitágoras pronunciou essas palavras teve um efeito teatral sôbre os

ouvintes. Todos se calaram, e não surgiu nenhuma voz discordante. Pitágoras esperou um pouco para que alguém apresentasse novas objecções. O silêncio permitiu-lhe que prosseguisse, dizendo:

— E não são procedentes outras posições, como não é também a dos idealistas anti intelectualistas. Senão, vejamos.

DIÁLOGO SÔBRE O IDEALISMO ANTI-INTELECTUALISTA

Foi nesse momento que Vítor perguntou:

— Onde funda então você, Pitágoras, a verdade absoluta?

— Onde poderia fundá-la senão no ente real? Essa árvore é verdadeira em si mesma. A verdade dessa árvore está nela. E todo o ser em si mesmo é verdadeiro. Que não possa alcançar com plenitude a verdade absoluta e total, exaustivamente dessa árvore, não implica que seja falso o afirmar que êsse objecto é árvore. Se atribuo a êsse ente ser árvore, e êle realmente o é, digo verdade, sem ter dito tôda verdade sôbre êle. É aqui que está o ponto fundamental das grandes disputas e diferenças de posições filosóficas. Pelo facto de não sabermos tudo das coisas, concluem alguns precipitadamente que tudo quanto conhecemos é falso. Se sei que neste lugar se acham dez pessoas, e realmente podemos contá-las, porque seria falso dizer que há dez pessoas pelo simples facto de não saber tudo sôbre elas? Como o homem não sabe tudo sôbre tudo, afirmam então que não sabe nada. A ciência geológica pode saber que no âmago da Terra há êsses ou aquêles corpos. É falso êsse conhecimento pelo simples facto de não saber tudo quanto há ali? É falso o que sabemos sôbre o fundo dos oceanos, porque não sabemos tudo quanto há ali?

— Pitágoras, a sua argumentação parece rigorosa. Pelo menos para mim é suficiente. Não creio que ninguém possa objectar alguma coisa até aqui, pelo menos que tenha solidez — afirmou Artur com um gesto desafiador. Queria, sem dúvida, responder directamente aos sarcasmos que lhe dirigira Vítor.

Como ninguém respondesse, Pitágoras, fazendo um gesto de simpático agradecimento para Artur, prosseguiu:

— Vejamos agora o idealismo anti-intelectualista. Êste afirma que nós não podemos atingir pelo intelecto a realidade das coisas; ou seja, que o intelecto não é instrumento hábil para o homem conhecer a verdade. Como a razão é funçao intelectual, e como esta sedimenta a lógica, que é uma sistematização das funções racionais, os idealistas anti-intelectualistas, negando valor ao intelecto, negam a razão, declaram-se alógicos e irracionalistas até, e afirmam que só captamos as coisas através de experiências apenas vitais e alógicas. Assim vemos Bergson dizer que só pela intuição, em oposição à razão, alcançamos a verdade das coisas, verdade vivida, verdade apenas vivencial e não intelectual. O intelecto não é hábil para o conhecimento, porque é um criador de ficções, e está submetido a uma esquemática conceitual e fundamentalmente histórico-social. Sem a intuição, não poderíamos construir uma metafísica...

— Mas, que é essa intuição para Bergson? — perguntou Reinaldo.

— Essa intuição, para êle, é um acto de interiorização simples e emotiva, que surge de um **élan** que se opõe à tendência natural do intelecto. Por meio dêsse acto, há uma coincidência entre o cognoscente e a coisa conhecida. Esse ímpeto é o que êle chama de **élan vital.** Bergson chama essa intuição de faculdade de ver imanente à faculdade de agir. A intuição não é abstractora, mas penetradora na concreção da coisa. Vivemos a verdade, não à custa do pensamento sôbre ela.

— Nos existencialistas também encontramos posições semelhantes. O existencialismo também é anti-racionalista, também é anti-intelectualista. Não concorda você? — perguntou Ricardo.

— Isso mesmo, Ricardo — respondeu Pitágoras satisfeito. — É verdade que também são assim. Ao desejarem combater o racionalismo de Descartes e o idealismo monístico, caíram nos naturais excessos da atitude polêmica, mal de que não poucos padecem.

— Não quer você reconhecer que também padece de tais males? — perguntou com sarcasmo Vítor.

— Não o nego, nem quanto a mim, nem quanto a você, nem quanto a todos nós. A posição polêmica oferece os perigos dos excessos e da deformação. Contudo, tenho consciência disso, o que nem todos têm, e procuro ser o mais sensato possível, evitando cometer erros dessa espécie, embora reconheça que humanamente os cometa. — Vítor sorriu a contragôsto. E Pitágoras prosseguiu: — Contudo, a posição idealista-anti-intelectualista não é propriamente céptica senão parcialmente. Admite que se chegue ao coração da verdade das coisas, mas por caminhos não intelectuais, e alguns afirmam até místicos. Contra êles me caberia apenas mostrar que o defeito de que acusam a razão, a ponto de quererem negar ao intelecto humano todo o seu valor, é o seu pecado maior. Que há verdades intuitivas também aceito, mas que só haja verdades dessa espécie cabíveis ao homem é de que discordo.

— Nesse caso, Pitágoras, como o tempo corre, e já é tarde, e teremos logo que nos despedir, gostaria que você se cingisse a abordar apenas êsse aspecto — propôs Paulsen.

— E o que farei, pois não há necessidade de entregar-me a um exame mais completo, mesmo porque certos aspectos já foram demonstrados, e o que falta é apenas mostrar como é improcedente a afirmação estreita dessa posição, sob o aspecto negativista que ela apresenta quanto ao valor do intelecto humano. Em primeiro lugar, o anti-intelectualismo reduz-se afinal ao relativismo, e merece a mesma refutação. Em segundo lugar, é falsa a negação que faz da validez do intelecto.

— Permita-me interrompê-lo, Pitagoras — pediu Reinaldo. — Mas parece-me que há certa relação entre o anti-intelectualismo e Kant. Qual a sua opinião?

— Há, no referente à subjectividade do conhecimento sensível e da incapacidade do intelecto humano em atingir a realidade ontológica das coisas. Mas isso é discutível, porque, também, o que na verdade Kant pensava, é muito diferente do que se costuma atribuir-lhe.

Mas se penetrasse nesse terreno, eu me perderia, e fugiríamos do tema principal, e como o tempo urge, como disse Paulsen, prefiro ser mais explícito e mais lacônico no meu exame, embora reconheça que palmilho um terreno cheio de anfractuosidades e de grandes e difíceis aporias. Se tomarmos Kierkegaard como exemplo, logo verificaremos que prima sua obra por um ataque severo ao idealismo de Hegel e, sobretudo, contra o seu racionalismo. Afirma a irracionalidade singular da **existência** humana, existência trágica, angustiosa. Modernamente, vimos Heidegger começar seguindo as pegadas do existencialismo, mas terminando por tentar a fundação de uma ontologia. Mas deixemos isso tudo para outra ocasião. Sei que há aqui entre nós alguns que andam enamorados pelo existencialismo, e gostaria muito de dialogar com êles oportunamente. Como isso exigiria muito tempo, prefiro que fique para outra ocasião. Por ora, gostaria apenas de abordar o aspecto gnosiológico do anti-intelectualismo.

Já mostrei, no início dêste diálogo, que a nossa razão alcança fundamentos reais, que nenhum anti-intelectualismo é capaz de remover. Temos uma experiência objectiva da realidade, o que já provamos. E também uma experiência subjectiva da nossa existência e da existência verdadeira de alguma coisa. Não se pode negar o valor de nossas especulações racionais, pois, sem elas, como formaríamos a Ciência e a Filosofia? Que o nosso intelecto não nos dê tudo, não quer dizer que não nos dá nada. Se nem tudo o que êle nos oferece é verdadeiro, não quer dizer que tudo o que nos dá é falso, como já se disse. Ademais nos tem sido possível, graças a êle, rectificar nossos conhecimentos, escoimá-los de seus defeitos, ampliá-los e torná-los mais sólidos. As deficiências que apresenta não são bastantes para que lhe neguemos totalmente validez. Tôda a **praxis** (tôda a actividade humana) seria impossível se não houvesse a presidi-la a segurança da acção intelectual. O anti-intelectualismo se presta a literatos sistemáticos, não a homens práticos, e quando digo práticos não quero reduzi-los apenas a homens de negócio. O homem que trabalha num laboratório, o engenheiro que desenha a planta e o projecto de uma grande realização técnica, são acompanhados sempre e auxiliados pelos instrumentos intelectuais. Poetas ou literatos sistemáticos — e os olhos de Pitágoras punham-se intencionalmente sôbre Vítor — podem acreditar que o intelecto nada vale. Talvez tenham êles razão ao examinar seu próprio intelecto... — Houve alguns sorrisos. Mas Pitágoras esforçou-se logo em desfazer suas intenções: — Bem, não quero ser piadista, pois isso de fazer piadas com coisas sérias é a maneira mais tola de proceder, e só revela deficiência mental. As coisas sérias devem ser tratadas como tais. Foi apenas uma fraqueza de minha parte, que peço perdoarem. Deixem-me, pois, prosseguir: O anti-intelectualismo termina por negar valor objectivo a tôdas as noções inteligíveis essenciais. E como tal, é relativismo universal e, portanto, refutável como relativismo. E é relativismo, porque êste nega qualquer estabilidade à realidade. Mas o anti-intelectualismo não pode deixar, contudo, de contradizer-se, porque termina por aceitar certas constatações estáveis, e também termina por afirmar certos princípios, e dêles tirar conclusões. E em tudo isso, o anti-intelectualismo usa o intelecto, trabalha com o intelecto e raciocina com a razão. É assim incoerente consigo mesmo.

— Permita-me uma objecção, Pitágoras — pediu Ricardo. — O facto de um anti-intelectualista usar do intelecto e da razão não quer dizer que dê valor especulativo a essa faculdade. Êle a usa apenas pràticamente.

— Sim, mas não pode negar que ela se conexiona com essa praxe, e suas conclusões são decorrências raciocinadamente rigorosas com as premissas. Pode êle negar o valor cognoscitivo do intelecto, ou especulativo dêste, mas o emprega necessàriamente na prática. De qualquer modo, o anti-intelectualismo cai na contradição. O que fica de pé, ante tudo quanto disse, é que a realidade é inteligível, e o nosso intelecto é apto a captar tal inteligibilidade.

— Permite, Pitágoras, uma objecção? — propôs Reinaldo.

— Faça-a.

— A realidade das coisas é limitada, é deficiente. Como é inteligível uma realidade que é deficiente? Não pode ser ela explicada de modo absoluto.

— Nesse sentido concordo, porque dizer-se que uma coisa é inteligível não quer dizer que a podemos **inteligir** absolutamente, exaustivamente. Mas há o inteligível proporcionado à nossa mente.

— E como se explica que a realidade concreta nos apresente sempre dificuldades e problemas? — perguntou Ricardo.

— Aceito que surgem sempre aporias, problemas, dificuldades e até contradições. Mas é preciso reconhecer que se não é absolutamente compreensiva, ela é contudo adequadamente inteligível à nossa mente. E muitas dificuldades ou contradições são apenas aparentes, e desvanecem-se quando, com subtileza e habilidade, examinamos a realidade.

— Mas, como conhecer a realidade singular por meio de deducções lógicas? — perguntou Ricardo.

— Por meio de deducções lógicas certamente não conhecemos a existência singular das coisas. Esta nos é dada intuicionalmente. Mas é por meio de instrumentos intelectuais que explicamos o facto singular. Do contrário, seria impossível construir a Ciência.

— Mas, Pitágoras, não será o intelecto algo que foge da vida? — perguntou Vítor. As classificações intelectuais são mortas, Pitágoras.

— As condições existenciais das coisas realmente não podemos alcançá-las genuinamente senão vivendo-as. Mas negar-se que se não possa pelo intelecto também alcançá-las, no que têm de genuíno, não posso aceitar, como não aceito a sua própria prática, a sua própria experiência. Examine dentro de si mesmo, e verá que o conhecimento que tem das coisas não é apenas o vivido, mas, também, o que é classificado em suas categorias e conceitos. O intelecto não é contra a vida, nem fora da vida, mas se dá nela. É uma faculdade classificadora, ordenadora, mas fundada na realidade e na experiência. Ela completa o que vivemos. Ela não mata a vida, mas a ordena e a explica. É graças ao intelecto que podemos compreender, porque temos vivências semelhantes e diferentes, pois são essas semelhanças e essas diferenças, que permitem as generalizações, os conceitos, as catego-

rias e, finalmente, o raciocínio, que se funda num encadeamento, no nexo que as coisas revelam, nexo que está na vida, porque cada coisa participa de algo de que as outras participam e, por mais distante que uma coisa esteja de outra, há sempre algo que as aproxima, as une e as identifica. O espetáculo do mundo é diverso, é vário, heterogêneo, mas a razão mostra também que sempre há algo que une, que conexiona, que aproxima. É a vida que se afirma aí também. Não é a heterogeneidade da vida que as vivências testemunham, mas a homogeneidade da vida que o intelecto descobre.

A noite ia longe. Todos concordaram que convinha deixar o resto da discussão para o dia seguinte. E Paulsen propôs:

— É tarde já. Gostaria de ficar mais um pouco. Mas é preciso recuperar fôrças. Amanhã aqui, todos. E Pitágoras nos há de mostrar que a fenomenologia também não é procedente. Faço questão em que aborde êste ponto, porque, não nego, tenho encontrado nessa posição filosófica argumentos tão sólidos, que gostaria que êle me mostrasse onde está a sua fraqueza. Aceita, Pitágoras?

— Com todo o prazer. Amanhã aqui. E vamos ver o que poderei fazer.

DIÁLOGO SÔBRE A FENOMENOLOGIA

No outro dia, à hora marcada, todos os que anteriormente haviam tomado parte na conversação estavam presentes. Pitágoras fôra um dos primeiros a chegar e falava sôbre diversos assuntos. Quando chegou Reinaldo, que fôra o último, êste começou logo dizendo estas palavras:

— Espero que não tenham começado a tratar do assunto que ficou pendente.

- Esperávamos apenas a sua chegada — disse-lhe Artur.

— Então, aproveitemos o tempo, já que estão todos. Pitágoras que comece. Se não me engano, prometeu-nos hoje tratar da fenomenologia, sôbre a qual Paulsen tanto se interessa.

— Realmente, foi o prometido. Não serei muito longo, pois julgo que essa posição, do ângulo gnosiológico, é bem fácil de ser tratada. Vamos, então, começar. Todos sabem que a palavra **fenômeno** significa em grego o que aparece, o que é manifesto. Na linguagem clássica, significa o que surge na experiência objectiva. No entanto, também entre os antigos, em oposição a Aristóteles, esta palavra tomava, sobretudo entre os cépticos, o sentido do que aparece de modo meramente subjectivo.

Na filosofia moderna, o têrmo fenomenologia, que seria a ciência dos fenômenos, toma diversos sentidos. Em Kant, por exemplo, significa a parte da metafísica da natureza que trata do que pode ser objecto da experiência. Para Hegel, significa a parte em que o espírito, partindo das experiências sensíveis, consegue alcançar a plena consciência de si mesmo. Mas o conceito mais usado

modernamente é o de Husserl, que segue o de Hamilton, para o qual a fenomenologia é a parte da psicologia empírica, que considera os factos psíquicos como contingentes e dados empìricamente. Husserl quer partir de baixo e não de cima, quer partir das próprias coisas, dos dados imediatos da consciência. Para êle, há dados imediatos indubitáveis, mas suspende o julgamento, e êle aproveita o têrmo grego **epokhê**, que significa suspensão, quando trata do ser real ou, seja, das essências universais. Heidegger emprega a fenomenologia num sentido metódico. O fenômeno não é o que subjectivamente aparece, mas a realidade manifestada da coisa. Para Husserl, a fenomenologia é a doutrina que afirma que o intelecto humano intui, imediata e absolutamente, uma certeza sôbre a essência das coisas, e deseja, fundado nessas essências, iniciar sôbre elas tôda e qualquer ciência. A fenomenologia, dêsse modo, é pré-teorética, antecede a tôda experiência empírica. Ela não pretende explicar o conhecimento, mas torná-lo claro, ou pelo menos, tornar clara a idéia da cognição. Afirma essa doutrina, dêste modo, que podemos alcançar a essência das coisas em si, afirmando, portanto, uma transcendência da cognição puramente sensitiva, como querem afirmar os sensistas e empiristas. Afirma que o objecto do conhecimento é, de certo modo, independente da própria cognição, e que a mente humana é capaz de conhecer objectivamente as coisas. Neste ponto, opõe-se aos subjectivistas e cépticos. Êstes aspectos são positivos. Para ela, as essências universais não podem estar, enquanto tais, nos sêres singulares, e, neste caso, a sua posição é semelhante à platônica. Peça ao afirmar que temos uma intuição cognoscitiva das essências, o que é afirmar um conhecimento imediato de tais essências, o que é sumamente discutível. Afirma uma certa infalibilidade da intuição eidética, da intuição das essências, o que tem levado alguns fenomenólogos a cair nos malefícios do anti-intelectualismo. Na verdade, nota-se na obra de Husserl, que êle jamais compreendeu bem a teoria da abstracção de Aristóteles. Salvante os defeitos que a fenomenologia tem oferecido, é ela, contudo, positiva naqueles aspectos. E eu gostarei muito de poder analisar tais aspectos, se me permitirem que faça agora a demonstração da minha

posição; ou seja, do fundamento que dou à minha posição gnosiológica.

De antemão, quero dizer que ela não é original. Sei que não satisfarei assim aos que, movidos pelo espírito mercantilista de nossa época, tanto gostam dos novos produtos, que nada mais são que velhas fórmulas com novos rótulos e novas embalagens, e precedidos da fanfarra de uma propaganda desenfreada que os torna aparentemente inéditos, inauditos, imprevisíveis. Perdoem-me se, apesar de trabalhar em propaganda comercial, não seja aqui um propagandista, e não use nenhum dos métodos que a propaganda ensina para se tornar mais interessante um produto. De antemão afirmo que a minha posição é uma velha posição que já muitos assumiram, e muitos ainda assumem. Mas é uma posição que se justifica, e que tem a vantagem de não cair nas dificuldades insolúveis das outras, oferecendo uma solução mais clara e justa dos factos, demonstrada, afinal, pelos próprios factos.

Quando tiver ocasião de fazer a defesa da minha posição, não deixarei de, num ponto ou noutro, criticá-lo, ou aceitar objecções. Eu mesmo mostrarei os pontos que me parecem fracos, e ficarei imensamente satisfeito se me objectarem quanto puderem, pois só assim poderei desenvolver melhor as minhas demonstrações.

— Pitágoras, é isso o que esperamos agora de você. Você já examinou as idéias dos outros, e concordo que o fêz com suficiente brilho. Mostrou o defeito das doutrinas alheias. Agora chegou a hora de mostrar a sua. E com a mesma energia, dentro das minhas fôrças, prometo objectar tudo quanto puder. E assim como eu, creio que Josias, Vítor, Reinaldo e outros também o farão. Não é? — Ricardo voltou-se para todos, que afirmaram em palavras e gestos que o acompanhavam. Pitágoras, ao ver o ânimo de que todos estavam possuídos, não manifestou nenhum receio. Ao contrário, sorriu com segurança. E disse com uma solene dignidade:

— Não esperava outra coisa de vocês, e desde já agradeço o esfôrço que farão. Sei que a luta será ardua, mas tenho confiança, não em minhas fôrças, mas nas idéias que adoto. Pode ser que uma ou outra vez fra-

queje, mas hei de apelar para tudo quanto há de positivo em mim para que não me falhe no momento mais precioso, e que eu cumpra aqui o meu dever com a máxima segurança. Anima-me apenas um desejo: vivendo, como vivo, numa época negativista e supinamente confusionista como a nossa, em que as idéias mais destructivas procuram arrastar a humanidade aos descaminhos mais trágicos, tudo farei para contribuir em favor do que possa oferecer um dique a tais pretensões. — Fêz uma pausa, e prosseguiu: — Eu creio num Ser Supremo e também que êle nos assiste nos momentos mais difíceis, e é com fé nêle, e esperando o seu apoio indesmentido, que empreenderei a minha tarefa. Mas desejo que creiam que não há em mim nenhuma vaidade, ou pelo menos assim julgo, mas apenas o desejo de cooperar com meus amigos, embora num âmbito restrito, em devolver-lhes alguma segurança, para que possam enfrentar as fôrças dissolventes que procuram por todos meios fazer soçobrar o homem num dos seus momentos históricos mais graves. — E fêz uma pausa como se orasse. Uma palidez invadiu o seu rosto. Pouco depois ergueu os olhos, e sorriu.

— Vamos, Pitágoras. Todos aqui aguardam as suas palavras — falou Artur. Os outros ficaram apenas na expectativa.

— Proponho, para que tenhamos melhor êxito neste diálogo, que as objecções sejam apresentadas, logo que eu tenha exposto um fundamento da posição que aceito, a fim de impedir que o diálogo possa degenerar em assuntos accidentais ou de pouca monta. Concordam?

Todos concordaram. Então Pitágoras iniciou:

— Quando se fala da verdade, diz se que ela está ou nas coisas, ou nas palavras, ou no conhecimento. Em si, todos aceitam que as coisas são o que são, e como são. Um mobilista, que afirme que tudo flui, dirá que a verdade da coisa que flui é o seu fluir. Ninguém poderá negar que o que é de certo modo não seja a sua própria verdade, porque se fôsse a sua falsidade não seria o que é, e haveria contradição. O ficcionalista dirá que a ficção é verdadeiramente ficção, e até o céptico dirá que alguma coisa que há, é o que é, do modo que o ser é êle mesmo. Ninguém, pois, nega que há uma verdade nas coisas, a de serem o que são e como são.

E que verdade pode haver nas palavras? Uma palavra é verdadeira quando ela assinala um conceito que a ela corresponde. A palavra **cavalo** é o sinal verbal que pronunciamos e escrevemos para indicar o conceito de cavalo. Em outras línguas, podem haver outras palavras, mas o conceito é o mesmo. Neste caso, em tôdas as línguas, tais palavras são verdadeiras quando elas se referem ao conceito que elas assinalam. Por isso pode-se dizer que há palavras falsas, quando elas não assinalam realmente o que há na intencionalidade de quem as pronuncia. São falsas as palavras de um homem que afirma cumprir alguma coisa quando a sua intenção não é o de fazê-lo. Creio que até aqui tudo está claro e não cabe objecção. — Aguardou Pitágoras que alguém falasse, mas o silêncio revelava o assentimento geral. Êle, então, pôde continuar: — Uma coisa é verdadeira em si mesma, porque, em si mesma, seu existir conforma-se com o que ela é. Uma palavra é verdadeira quando se conforma com o conceito que ela assinala. E a terceira verdade, a do conhecimento, da cognição, que pode ser? Um conhecimento só pode ser verdadeiro se o que o intelecto apreende é adequado, se é conforme à coisa, que é conhecida. Só se poderia dizer que um conhecimento é verdadeiro se o esquema mental dêsse conhecimento é adequado e conforme à coisa conhecida. Não é assim?

Não se ergueu nenhuma voz em objecção. Apenas Ricardo disse:

— Realmente, Pitágoras, até aqui ninguém pode discordar de ti. Estás conduzindo bem o teu exame. Já notamos o que pretendes demonstrar. As tuas teses já se evidenciam. Até aqui, de minha parte, nada tenho a objectar.

— Melhor assim. E seria mesmo inútil objectar, pois não poderia ser de outro modo, uma vez que não diríamos ser verdadeira a coisa que não é ela mesma, nem verdadeira a palavra que não expressa o conceito que ela assinala, nem o conhecimento que não seja adequado e conforme à coisa conhecida. — Fêz uma pausa

e prosseguiu: — A essa verdade, que consiste na adequação da nossa mente com a coisa, deu-se o nome de **verdade lógica**, assim como a verdade da coisa, de verdade ontológica, e a que está no intelecto, de **verdade gnosiológica.**

Há alguns que negam ao conceito de verdade o de conformidade ou de adequação. A verdade seria o esplendor do próprio ser. Mas, a verdade, que nós procuramos, não é esta, porém a que é procurada no conhecimento humano. O que se pôs em dúvida é que a mente humana fôsse capaz de alcançar a verdade, e é a afirmação dessa capacidade para alcançá-la que desejo provar. Para que chegue bem cuidadosamente ao ponto fundamental da minha posição, perdoem-me se me demoro em certos aspectos, mas verão que são êles fundamentais.

— Pode prosseguir assim, Pitágoras. As minhas objecções deixarei para o fim. Exponha seu ponto de vista, e justifique-se se o puder. Estamos todos, estou certo, de pleno acôrdo com a maneira como você expõe. — Estas palavras de Ricardo foram aceitas por todos, que faziam um silêncio simpático a Pitágoras, e demonstravam aguardar com máximo interêsse o que êle dizia.

Êle então prosseguiu:

— É de meu dever esclarecer o que entendo por conformidade ou adequação. Genèricamente, significa a conveniência entre dois têrmos em alguma coisa, note-se bem. Diz-se que duas coisas estão conformes, ou são adequadas, quando elas revelam uma conveniência em alguma coisa; ou seja, quando convêm, quando vêm juntas a algum ponto. Em suma, a adequação implica diversos que convêm sob alguma coisa. Ora, uma adequação da mente com a coisa não pode ser uma adequação física, porque a coisa não é compreendida ou conhecida por se adequar fìsicamente com o intelecto humano. Está certo? — Ninguém discordou, e êle prosseguiu: — A conveniência entre o intelecto e a coisa só se pode dar, portanto, nalguma similitude. Portanto, a adequação da verdade lógica não exige uma adequação total, como a física, mas apenas parcial, a de similitude. E como a similitude só pode ser da imagem, como a que se dá quanto aos sentidos, a intelectual, que não é imagem representativa da coisa sob seus aspectos físicos, só pode ser **formal**. Portanto, a verdade lógica seria a adequação ou conformidade do esquema formal do intelecto com a coisa, e não da identidade física, mas da semelhança intencional do esquema mental com o facto objectivo.

Então, a verdade lógica exige: dois têrmos que se conformam entre os quais, um é o intelecto, e uma razão qualquer, na qual ambos convêm. Dêsse modo, a verdade lógica exige o sujeito ao qual ela se refere, o têrmo ao qual se refere o sujeito e, finalmente, o fundamento, a razão, em suma, da relação de adequação.

O sujeito é, sem dúvida, o intelecto que conhece; o têrmo é o que é captado pela cognição, a coisa conhecida. E, finalmente, o fundamento é a qualidade intencionalmente apreendida, por meio da qual o intelecto assimila, torna semelhante, o objecto. Portanto, no acto de conhecer, há algo que é assimilado do objecto pelo sujeito. Logo, no conhecimento verdadeiro tem de haver uma adequação intencional ou representativa do esquema mental com a coisa, do intelecto com a coisa conhecida.

— Compreendo a sua posição, Pitágoras. Para você, a verdade, que a mente humana alcança, é apenas intencional, alegou Ricardo.

— Isso mesmo. Uma cópia real-física seria tolice admitir.

— Compreendo bem. Neste caso, a verdade lógica se dá fundada na razão dessa relação de adequação.

— Isso mesmo. Não é tudo, porém; há outros aspectos que preciso expor, para que se alcance, com maior âmbito, o que penso sôbre o conhecimento humano, e a sua validez, pois sôbre o que até agora me referi é apenas a verdade lógica, a verdade do **logos** da coisa, da sua razão, como se dizia na filosofia clássica.

Kant definia verdade como a conformidade da cognição consigo mesma. Tal definição não serve, porque repugna à experiência, e convém aos conhecimentos falsos e reduz a verdade apenas à verdade fenomenal. Quando os idealistas dizem que a verdade é a conformidade

da cognição com a coisa que na mente existe, padecem do mesmo defeito. A verdade não é apenas a aproximação da realidade, como a chamam relativistas e neo-positivistas, nem a verdade simbólica dos outros, nem o que convém à vida ou à utilidade como o querem os pragmatistas. Não, a verdade não é nada disso.

— Então, Pitágoras, diga o que é, — pediu Ricardo.

— É o que vou fazer.

DIÁLOGO SÔBRE A VERDADE

Foi Ricardo quem, no entanto, desejou apresentar algumas objecções, e começou assim:

— Uma adequação parcial seria a mesma coisa que uma adequação inadequada, o que seria contraditório. E como você afirma que há uma adequação, que é inadequada, a contradição surge de modo evidente no que diz.

Pitágoras sorriu. Revelava pleno domínio. Respondeu.

— Você teria razão, Ricardo, se a adequação fôsse física. Mas lembre-se de que a adequação de que falo é a conformidade de um têrmo formal. O objecto é formal e não material.

— Para quem aceita a existência do espírito e afirma que a alma humana é espiritual não pode deixar de reconhecer que não há nenhuma adequação entre o espiritual e o material. Ora, sendo o material objecto de um conhecimento e o acto dêste espiritual, qual a adequação que pode haver? — perguntou Reinaldo.

A mesma resposta, caro Reinaldo. Não se trata de adequação física, pois bem o mostrei. Se fôsse física, tanto a sua objeção como a de Ricardo teriam procedência. A adequação dá-se intencionalmente e analògicamente. É isso que não devem esquecer. A assimilação, que se processa por nossa mente, nao é física. Ao conhecermos um objecto do mundo exterior, há uma acomodação de tôda a nossa esquemática sensitiva ao facto, que é assimilado pela semelhança que tenha com os esquemas previamente dispostos. Quando realizamos uma assimilação biológica, incorporamos os bens do mundo exterior, que são assemelhados aos que compõem o nosso corpo e, nêle, se tornam sangue, carne, ossos. Na assimilação,

psicológica, não há essa assemelhação, nenhum processo de modificação do bem exterior, que se irá assemelhando ao que é do corpo. Não há incorporação física. Apenas nossos esquemas assimilam do ser exterior o que é semelhante aos mesmos esquemas. As primeiras assimilações são naturalmente psíquicas. É o que os gregos chamavam o **phántasma** da coisa, e a representação interior, por assemelhação, que se dá no **imago** de nós mesmos, realiza uma imagem com representação, uma imagem com a repetição do que é extrínseco da coisa, da sua figura, das suas côres; em suma, de tudo quanto sensorialmente somos capazes de captar. Se me permitem, para melhor esclarecimento, recordar uma passagem importante da filosofia grega, creio que ela servirá òtimamente para esclarecer êste ponto, com bastante segurança. Platão dava como uma das definições do homem o ser um bípede implume. Um adversário, para ridicularizá-lo, entrou um dia numa das aulas de Platão, e dirigindo-se aos discípulos, ao mesmo tempo que punha sôbre um banco um galo depenado, disse: "eis o homem de Platão". Mas se o galo é um bípede, por ser depenado não é implume, mas desplumado. Não é da natureza do galo ser implume, mas o é do homem, que, como bípede, é o que nos apresenta como implume. A piada do filósofo piadista grego, (e já os havia nessa época), só vale como tal, e só impressiona, filosòficamente, a tolos da sua estirpe. Mas a definição de Platão era uma definição supinamente empirista, pois empiricamente se nota que e o homem um bípede, que se distingue de todos os outros por ser implume. Temos, aqui, uma operação que a mente realiza, fundada na experiência, na empíria do nosso conhecimento. E essa era uma definição do idealista Platão, que na verdade não o era. No entanto, Aristóteles, que é um empirista-racionalista, dava do homem outra definição: tomava o pela generalidade animal, o que é revelado através da empíria, porque empiricamente o homem se revela, em todo o seu físico, em todo o **phántasma** que apresenta, as características de um animal, mas a diferença específica ia encontrá-la, não no que se revela através dos sentidos, como o implume de Platão, mas pelo que é captado pela mente, o ser racional, a **rationalitas** dos escolásticos, o entendimento, a intelectualidade, que faltava nos animais, enquanto o ser implume não falta aos animais, pois, parece, todos os mamíferos são implumes. Na primeira definição, temos a captação dos aspectos predominantemente sensíveis do homem; na segunda, temos já o que ultrapassa os sentidos e exige uma operação mental para achá-lo, que não é mais uma operação dos sentidos, mas da inteligência.

— Há, então, duas assimilações da mente humana: a do **phántasma** e, posteriormente, a da intelectualidade, que classifica. É isso, Pitágoras? — perguntou Paulsen.

— Em parte, é isso mesmo. E podemos permanecer apenas nessas duas operações, porque elas nos explicam bem o funcionamento da nossa mente, e poderão servir de base para justificar a validez do conhecimento humano quando realmente é válido; ou, seja, permitir que alcancemos ao **kriterion**, a pedra de toque, capaz de avaliar se são ou não verdadeiros os nossos juízos e os nossos raciocínios.

Os sentidos recebem o estímulo exterior, mas recebem sempre proporcionadamente à esquemática que possuem. Assim, os ouvidos ouvem na gama das vibrações moleculares do ar, dentro da faixa que vai de um mínimo de 16 vibrações a 32 mil no máximo, e os olhos vêem na gama do que chamamos a luz, de 400 trilhões a 800 trilhões de vibrações electrônicas, se não me engano. As imagens são reproduções do que oferecem os factos do mundo exterior dentro dessas gamas, e algo semelhante se dá com outros sentidos. Dêste modo, a esquemática dos nossos sentidos limita o conhecimento sensível das coisas, pois só as conhece dentro dos limites dessa gama. Mas êsse conhecimento pode ser verdadeiro dentro dessa gama. O que se nos escapa aos sentidos não nega validez ao que sentimos. Só que, por sabermos, depois, que há vibrações, para as quais não possuímos órgãos, sabemos que o conhecimento sensível das coisas, que temos, não esgota a possibilidade cognoscitiva sensível delas. Há algo alheio às nossas possibilidades, mas possível de ser captado por sêres que disponham de outras gamas sensíveis, como é de presumir que se dê com outros animais, insetos, etc. Por acaso, é falso o conhecimento sensível que temos das coisas pelo simples facto de não conhecermos, sensivelmente, tudo quanto é cognoscível delas?

A pergunta de Pitágoras exigia uma resposta. E também uma objecção. Mas nenhuma se ergueu. Todos calavam-se, e só Artur, dirigindo-se a Pitágoras, disse:

— O que você expõe, Pitágoras, não padece de nenhum defeito que permita que alguém discorde do que diz.

— Não há dúvida. São verdades tão elementares que não permitem dúvidas sérias, embora não digam elas tudo quanto é possível dizer sôbre um tema tão importante como êste. Vocês hão de compreender que estou simplificando, tanto quanto possível, o funcionar do conhecimento sensível, cujo estudo não sòmente não estou apto a fazer, como, se o tentasse, não seria em algumas horas e em alguns diálogos que o conseguiria. Mas o que disse, estou certo, é suficiente para fazer compreender o meu ponto-de-partida quanto ao conhecimento humano.

Mostra-nos, ademais, o conhecimento sensível que, na criança, a sua acomodação é incipiente e, conseqüentemente, falha. À proporção que as experiências cognoscitivas se realizam, isto é, à proporção que as assimilações, de início deficientíssimas, dentro das possibilidades cognoscitivas sensíveis do homem, se realizam, há como uma educação dos sentidos que, cada vez, distinguem melhor. O que era recebido como uma mancha luminosa, aos poucos se delineia, e as distinções coloridas se tornam mais nítidas e distintas. Vê-se claramente que a criança tem a mesma possibilidade do homem adulto, mas só vai aumentando a capacidade de subtileza, de distinção, à proporção que exercita os seus sentidos. É nessa proporção que distingue, diferencia, e, à proporção que diferencia, distingue, e, dêste modo, constrói novos esquemas, que permitem novas assimilações. E o mundo homogeneizado das primeiras experiências torna-se cada vez mais heterogêneo, mas nunca ultrapassa, pelo menos normalmente, os limites estabelecidos pelas gamas sensíveis. O homem conhecerá sensìvelmente dentro dos limites da cognoscibilidade sensível, que é dada pela gama dos seus sentidos. Mas, dentro dessas gamas, poderá distinguir tudo quanto é distinguível. Pois bem, respondam-se agora: São falsas, acaso, as primeiras experiências da criança? Não as conhecia dentro dos

limites da sua capacidade de conhecer? Responda-me, Ricardo.

— Não; não eram falsas.

— E à proporção que a criança aumenta a sua capacidade sensível de conhecer, o novo conhecimento refuta, torna falso o anterior?

— De certo modo não, reconheço.

— E não poderia ser falso, porque a criança conhece dentro das suas possibilidades. Mas se disséssemos que o conhecimento sensível incipiente da criança é a verdade do conhecimento sensível humano, essa afirmativa diria verdade?

— Para mim não, Pitágoras — respondeu Artur.

— E por quê?

— Porque o conhecimento normal do homem está dentro dos limites normais de sua gama cognoscitiva, de que você falou. E a criança não conhece tudo quanto é possível ao homem adulto conhecer.

— Você quer dizer que o conhecer normalmente é o do homem feito, não é?

— É isso mesmo.

— Pois aí está. O conhecimento da criança, enquanto conhecimento da criança, não é falso, mas sê-lo-ia enquanto conhecimento normal do homem, enquanto adulto. Há, assim, uma verdade captada pelo homem, mas sempre proporcionada à sua condição.

— Mas Pitágoras, — interrompeu Ricardo, parece-me que suas demonstrações se tornam iguais as dos relativistas. A sua verdade é sempre relativa ao homem, e não é isso o que diz o relativismo?

— Quando examinei o relativismo não neguei certa positividade dessa doutrina, mas salientei que, ao encerrá-la dentro, apenas, das medidas humanas, ela errava, porque o homem é, por ser inteligente, um ser capaz de transcender a si mesmo pelo conhecimento, como ainda mostrarei, e daí alcançar a verdade ontológica, naturalmente proporcionada sempre, mas que ultrapassa os limites do conhecimento sensível e da estreiteza de sua gama cognoscitiva. Se o homem não pode contemplar, face a face, a verdade ontológica em todo o seu esplendor,

pode, contudo, contemplá-la dentro dos seus naturais limites, e também uma verdade está também fora dêle, enquanto o relativismo sempre subordina a verdade às medidas humanas. Creio que não há necessidade de repetir o que já examinei. Na verdade, nas doutrinas filosóficas, por mais diversas que sejam, há sempre um aspecto positivo da verdade, em suas afirmações mais fundamentais, mas onde elas pecam e erram sempre é em negar as positividades das outras doutrinas. No fundo, o mais amplo conhecimento será adquirido pelo homem, não só ao captar as positividades dispersas nas diversas doutrinas, mas quando puder englobá-las numa construcção filosófica que as concrecione (1).

Ora, aquela definição de Platão inclui-se na esquematica sensível. A mente elaborou uma definição, partindo do que é mostrado pelas assimilações sensíveis, pois o homem era definido, não pelo que tinha êle de intrínseco, mas pelo que apresentava de extrínseco. Sob êsse ângulo, a definição de Platão também era verdadeira.

— Até aqui, Pitágoras, sua exposição não oferece pontos para objecção. O silêncio, que se observa, é um testemunho do que digo. — Foi o que disse Artur.

Pitágoras prosseguiu:

— Mas sucede que a nossa mente não se cinge apenas a essa função de classificação de esquemas sensíveis. Dêsses esquemas sensíveis, ela extrai o que há de comum entre os sêres, e constrói os conceitos chamados abstractos, pois os que se referem aos primeiros são conceitos que prefiro chamar de sensíveis; enquanto aos segundos, chamá-los-ia de formais. Vou justificar êsse meu ponto-de-vista. Se sensìvelmente sei distinguir o verde de o amarelo, se assimilo as coisas verdes, em serem verdes, a um conceito sensível diferente de as coisas amarelas, enquanto amarelas, ao construir o conceito de côr, no qual englobo o verde e o amarelo, êsse conceito **côr** nao é algo que capto sensìvelmente. Côr já é uma ordem, uma classificação, na qual incluo todos os distintos, que posso captar através das sensações ópticas. Côr é um conceito formal, meramente formal, abstracto. Consigo realizá-lo, através de uma outra operação, a abstractiva, que

(1) É o que realizamos em «Filosofia Concreta».

consiste em trazer para o lado o que há de comum entre sêres diferentes. Tôdas essas tonalidades, espécies de verde, amarelo, etc., têm algo em comum, algo em geral, **general**, genérico, daí gênero. Os conceitos formais são mais genéricos que os outros. E essa operação não é de algo captado pelos sentidos. Aqui há a elaboração de algo que não é objecto de uma intuição sensível. Assim digo que o verde é uma côr, e uma côr é o amarelo. Se vejo o amarelo dêste objecto e o verde daquele, não vejo a côr. Mas é ou não verdade que o amarelo e o verde têm algo em comum? Não pertencem êle a uma mesma gama que os inclui? E o gênero não inclui as suas espécies? É a côr o que se chama então um ente de razão. A côr não existe aqui e ali, fora das coisas, como um objecto sensível, mas como um objecto intelectual. A côr é o que têm de comum o verde e o amarelo, porém o que têm de comum não é captado pelos sentidos, mas pela mente, numa operação classificadora abstractiva. Pergunto a vocês se estou sendo claro.

— Claríssimo, Pitágoras, e creio que suficientemente exacto — respondeu Artur.

— Pergunto mais, — acrescentou Pitágoras, — convém que exponha ainda, com mais pormenores, ou o que disse é suficiente para se fazer uma clara distinção entre a operação sensível e a operação intelectual? Por favor Ricardo, Josias, Paulsen, Reinaldo, Vítor, digam-me alguma coisa.

Nenhum respondeu logo, mas Ricardo foi o primeiro a falar:

— Pitágoras, está tudo bem claro, e nenhum de nós, estou certo, ainda desejaria fazer qualquer objecção às suas palavras. Preferimos deixar que sua exposição prossiga, até alcançar pontos que nos permitam, com mais proveito, apresentar objecções.

— Então eu lhes peço que recordem as três verdades de que antes falei: a verdade ontológica, a que está na coisa; a verdade da palavra, que está no sinal verbal; e a verdade lógica, que está no intelecto. Quando digo o verde é uma côr, não há aí as três verdades? Não é o verde uma côr em si mesmo, a palavra não se refere directa e em conformidade ao que se entende por côr, e não há

verdade no intelecto humano, quando chama de côr o gênero a que pertence o verde?

Não há conformidade, adequação em tudo isso? Não é uma conformidade nem uma adequação física, mas uma adequação intencional, analógica à física, mas diferente, mental, intelectual. Em nenhum momento traí o conceito de verdade, a verdade que podemos alcançar. Traí?

Ninguém discordou. Só Artur aprovou com entusiasmo as palavras de Pitágoras.

Continuou êle, então:

— Pode-se agora precisar em que consiste a verdade lógica. Ora, o juízo é a segunda operação do espírito para a lógica, e consiste êle em afirmar ou negar um atributo, que se chama predicado, a um sujeito. Se o predicado, afirmado ou negado, realmente pertence ou não ao sujeito, mostrará que o juízo afirmativo ou negativo é verdadeiro ou falso. Dêste modo, a verdade lógica está na simples apreensão, pela própria forma, não analògicamente, mas fundamentalmente. Nesse caso, a verdade lógica formalmente se dá no acto cognoscitivo com o seu objecto intencionalmente adequado; ou seja, conforme.

Se a representação é intencional com o objecto, e adequada a êle, essa representação é verdadeira.

— Permita-me uma pergunta, — pediu Ricardo. — Mas há vêzes em que essa assimilação não é completa, e a representação do objecto, nesse caso, não seria verdadeira.

— Se não estiver dentro das normais condições cognoscitivas do homem, não será verdadeira, de certo modo. Eu passo a expor, a fim de evitar uma confusão que não gostaria de provocar. Só há verdade lógica no juízo, já disse, quando o juízo realmente é conforme, adequado ao objecto; e assim, é verdadeiro o juízo que atribui ou não um predicado a um sujeito, quando essa atribuição é real ou não no sujeito. Contudo, referindo-nos ao conhecimento, sem dúvida que a assimilação é gradativa. A criança assimila da mãe e dos factos que a cercam, o que é proporcionado à sua esquemática incipiente. As representações, que tem dos factos, que a cercam, são,

portanto, proporcionais aos seus meios de conhecimento. Mas é aqui, na assimilação, que se dá gradativamente que pode ser ela suficiente para dar uma inteligência normal do facto ou não; ou seja, quando os esquemas acomodados assimilam menos do que seria normal assimilar, ou mais do que seria normal.

Ao acomodar os esquemas, o ser humano procura assimilar os factos exteriores, e quando há excesso de acomodação, ele imita os factos exteriores, e surge a imitação. Quando há insuficiência assimilativa, surge, então, o símbolo. Assim exemplifico. Num campo, uma mancha colorida numa planície, é assimilada fracamente, e como parece em algo com um ser humano, pode ser considerado como um ser humano. Para outro, é assimilado a um animal. Para outro, apenas um montículo de pedras, para outro uma árvore desgalhada. Há várias assimilações, fundadas em semelhanças a esquemas de homem, animal, monte de pedras, árvore desgalhada. Na verdade, aquela mancha de côr é um símbolo de tôdas essas coisas. E por que é um símbolo? Porque aponta alguma nota semelhante a alguma nota de cada um dêsses simbolizados. Só a verificação poderá demonstrar, de modo definitivo, qual se aproximou da verdade da coisa, a verdade ontológica da coisa. Portanto, as verdades, que possamos captar, devem ser comprovadas, e segundo as possibilidades de comprovação. A essa operaçao chama-se **verificação**. A verdade lógica nao surge da simples apreensão. Ela se impõe através de uma operação que revela que o intelecto está conforme, adequado à coisa. E, neste caso, o juízo, que expressa essa predicação, é verdadeiro ou falso, se tal adequação fôr real ou não.

— Então, a verdade lógica não se pode dar na simples apreensão, Pitágoras, — objectou Ricardo.

— Essa objecção, Ricardo, tem um grande valor, e tem sido feita até por conspícuos filósofos. Mas note bem o seguinte: a simples apreensão pode dar a verdade lógica, não porém perfeita e formalmente, reconheço. Essa só se pode dar no juízo. Uma verdade lógica perfeita exige maior complexidade, mas uma simples apreensão pode dá-la já verdadeira, sem que tal justifique que se deva desprezar a comprovação. Esta se impõe. E a

ciência humana se realiza através dessas comprovações, levando um conhecimento daqui para ali, reflectindo um conhecimento, analisando-o, através de comparações com outros já comprovados; em suma, especulando, discorrendo, correndo daqui para ali, para comparar, comprovar. É êsse o saber culto, saber que se realiza no homem fora da experiência exterior, mas com dados oferecidos por esta, em que a mente opera com as formas captadas e as compara. E tôda essa actividade racional chama-se raciocinar, inferir, induzir, deduzir algo que se segue, ou que segue com, ou sejam conseqüências.

— Na verdade lógica, então, é suficiente qualquer conformidade? — perguntou Paulsen.

— Não — respondeu Pitágoras. — Não qualquer, mas uma conformidade formal entre a cognição e a coisa. Já vimos que não há adequações de ordem física, mas apenas formais. A simples cognição dá os dados para a operação lógica que se processa posteriormente, quanto à ordem genética.

— Parece-me que pela explicação dada até aqui, admite você que há graus de verdade no juízo lógico. Portanto, a verdade lógica é gradativa. Não é assim, Pitágoras?

— Só se não me expressei bem, pois não creio ter deixado nenhum rastro que indique aceitar eu uma gradatividade na verdade lógica.

— De minha parte — alegou Ricardo — não fiquei bem esclarecido, e gostaria que você abordasse êste ponto, pois só então poderia objectar alguma coisa, pois não quero fazer objecções sem que a exposição tenha terminado.

— De boa vontade, abordarei êste ponto, pois não desejo, de modo algum, que minhas palavras dêem motivos a confusões. Devemos distinguir a verdade formalmente considerada da verdade materialmente considerada. A primeira não pode admitir graus, mas a segunda, sim. Posso saber mais e mais de uma coisa, e posso ampliar assim a verdade materialmente considerada da coisa, que é relativa. Mas, formalmente, o que sei da coisa é verdade ou falsidade. Assim, materialmente, sei

que a côr verde tem tantas e tantas vibrações, ou se dá dentro de uma gama de uma faixa de vibrações. Dêsse modo ampliei meu conhecimento, meu saber sôbre a côr verde. Mas quando digo que o verde é côr, essa afirmativa, lògicamente considerada, é verdadeira ou falsa, e não é mais ou menos verdadeira. Lògicamente, não há lugar para gradações; materialmente há, porque, materialmente, posso conhecer mais ou menos da verdade ôntica de uma coisa. O nao haver distinguido essas duas verdades levou muitos a sérias confusoes, e daí a negarem o valor da verdade lógica, pelo simples facto da verdade materialmente considerada ser ainda incompleta e não perfeita.

— Gostaria, Pitágoras, que você me demonstrasse essa sua afirmação quanto à não gradatividade da verdade lógica pediu Reinaldo.

— Pois não. Quando realizo um juízo lógico, que faço? Atribuo, ou não, um predicado a um sujeito. Tomo o sujeito como um todo e o predicado também, e digo apenas é, ou não é o que digo do sujeito. Materialmente, em relação ao objecto, posso, extensiva e intensivamente, ser uma cognição maior ou menor. Assim, se digo que êsse líquido é água, ou digo verdade ou falsidade. Mas posso ter um conhecimento mais extensivo sôbre o que seja água; que é ela composta de hidrogênio e oxigênio, etc. Êste conhecimento pode ser ampliado, e aumentar a verdade da coisa captável por mim. A diferença é que no juízo lógico há adequação entre o esquema mental e a coisa, e na verdade material há adequação da coisa aos esquemas mentais, que podem ser ampliados. No entanto, no âmbito da verdade materialmente considerada, todos os juízos que realizo são lógicos e, como tais, não são gradativos, enquanto aquela verdade é gradativa.

— Mas uma falsidade pode ser maior ou menor, Pitágoras. Quem diz que 7 vêzes quatro é 27, diz menos falsidade que quem diz que é 25, porque 27 é mais próximo da verdade matemática, que é 28 — alegou Vítor.

— Não. Tanto o que diz 27 como o que diz 25 dizem falsidade. O que diz 27, contudo, está mais certo, mas em sentido material, do que o que diz 25. O que há aí é grau de certeza, não de verdade. Os dois juízos

podem ser, quanto à sua verdade material, gradativamente mais certos ou menos certos, mas quanto à verdade lógica ambos são falsos. Há uma só maneira lógica de dizer matemàticamente a verdade: é dizer 28.

— Mas, se você admite que na apreensão há captação da verdade lógica, não reconhece que, no juízo, é mais perfeita essa verdade?

— No juízo, a verdade não aumenta. É a mesma. Se a apreensão meramente sensível captá-la, o juízo lógico não a aumentará.

— Mas há juízos lógicos que são considerados verdadeiros e, posteriormente, se verifica que são falsos. Que critério teríamos para saber quando são certamente verdadeiros e quando podem ser falsos? — perguntou Ricardo.

— Suas próprias palavras estão dando a resposta, Ricardo. Quando o juízo lógico afirma algo contingente, que pode ser ou pode não ser, a verdade que afirma, sem uma exacta comprovação, pode não ser tal. Mas se o juízo expressa o que é necessário, o que não pode não ser, o que é imprescindível que seja, o juízo é certamente verdadeiro, e não padece dúvida.

— Gostaria que me exemplificasse, para justificar a sua afirmativa — pediu Josias.

— Quando digo que alguma coisa há, digo necessàriamente verdade, porque não é possível, de modo algum, que não haja nada, um nada absoluto, que nenhuma presença houvesse, porque a própria enunciação do juízo comprova, de modo necessário, que alguma coisa há. Quando digo que a todo conseqüente tem de haver um antecedente, digo algo necessàriamente verdadeiro, porque se uma coisa se segue a outra, há de haver uma que antecede. Se digo, que há sêres dependentes, necessàriamente há algo do qual dependem, porque a dependência implica o de que depende e o que depende. Se falo num efeito, falo no que é feito por outro, necessàriamente tem de haver o que faz, a causa. Não estamos aqui ante contingências, mas ante necessidades. Contudo, posso admitir que o conseqüente não haja, se há o antecedente, porque êste poderia existir sem existir o segundo. Mas, se chamo o primeiro de antecedente, é porque outro o sucede. Assim, o que pode fazer pode não fazer, mas se há algo feito, um efeito, sei que necessàriamente há ou houve o que o fêz.

Um juízo é contingente quando se refere a coisas que podem ser ou podem não ser. Se digo que João está andando, pode ser verdade ou não, porque João podia não estar andando. Neste caso, e eis aqui um ponto de máxima importância, os juízos contingentes exigem uma comprovação, mas o juízo necessário revela-se a si mesmo como verdadeiro.

— Bem, êsses juízos necessários são os chamados axiomas. Mas pode você negar que certos axiomas, com o decorrer do tempo, acabaram por ser considerados falsos? — perguntou Josias.

— Não nego. Mas é que tais axiomas não revelavam uma necessidade do modo como expus.

— Você conhece os axiomas da matemática. As matemáticas não-euclidianas não mostraram que os axiomas de Euclides eram falsos? — alegou Josias, com segurança.

— Creio que você não compreendeu bem o papel das geometrias não-euclidianas. Elas não demonstraram que os axiomas de Euclides eram falsos, apenas mostraram que não encerravam tôda a verdade materialmente considerada da geometria. Ademais a coerência lógica não prova a realidade de uma coisa fora da mente. O haver coerência lógica nas geometrias não-euclidianas não demonstra a realidade de seus postulados. Lògicamente o conceito de Deus implica existência, omnipotência, etc. Tudo isso decorre lògicamente. Mas isso não prova ainda que Deus realmente existe. Formalmente, os juízos de Euclides, dentro do âmbito da sua geometria meramente formal, são verdadeiros. Assim, por exemplo, quando se diz que o todo é igual à soma das suas partes, diz-se verdade necessàriamente. Mas diz-se no âmbito quantitativo; ou seja, enquanto se toma o têrmo verbal **igual** no sentido quantitativo, porque quantitativamente o todo é igual à soma de suas partes. No entanto, um todo apresenta, sob o aspecto qualitativo ou específico, uma diferença quanto aos elementos da soma, como

o homem, que não é apenas a soma de seus órgãos, como um muro, que não é apenas a soma dos materiais que o compõem. Mas note que não é no âmbito quantitativo que há a diferença. Quando Euclides diz que duas paralelas não se encontram nunca, diz verdade, porque êle considera tais linhas formalmente perfeitas e, enquanto tais, elas não poderiam necessàriamente encontrar-se num espaço tridimensional, como o que êle considerava em sua famosa obra. Mas essa obra era elementar, note-se, porque, nela, Euclides apenas iniciava os alunos na geometria. Não se julgue que Euclides não sabia muito sôbre o que se chamam hoje de geometrias não-euclidianas, mas êste é ponto por ora proibido de tratar-se, e eu não o faria agora, por mais que me solicitassem, porque exige outros exames, que seriam longos e difíceis.

— Pitágoras tem razão — apoiou Artur. — Sua explicação está clara. A distinção entre juízos necessários e juízos contingentes é basilar na lógica, e permite uma nítida compreensão do que disse.

— Bem, Pitágoras. Se a verdade lógica não admite graus, nega você que há, ou não, graus de falsidade? perguntou Ricardo.

— Você tocou num ponto de máxima importância. Não desejo dar uma resposta formal e definitiva, mas podemos, juntos, examinar êsse tema, que é importante.

— Então comece, Pitágoras — propôs Ricardo.

DIÁLOGO SÔBRE O CRITÉRIO DO CONHECIMENTO

Revelava o semblante de Pitágoras que êle estava preocupado. Sem dúvida, havia uma indecisão interior. Sua mente flutuava sôbre possibilidades, e parecia que êle procurava uma resposta sôbre a qual não tivesse de voltar atrás. Depois de certo tempo, disse:

— Neste ponto, há divergências de opiniões, e essas são bem fundadas. Quando falamos naquele exemplo do que diz que 7 vêzes 4 é 25, e do que diz que é 27, verificamos que ambos estavam dizendo falsidade, mas vimos que um estava mais certo que o outro, porque um se aproximava mais da verdade matemática que o outro. Por isso alguns filósofos consideram que, se não há graus quanto à verdade lógica, há, contudo, quanto à falsidade. Ora, na falsidade lógica há uma deformidade positiva com o seu objecto; ou seja, uma não conformidade entre o acto intelectivo e o seu objecto formal. Essa deformidade é positiva. Mas, fala-se ainda de uma não conformidade negativa, quando o acto intelectivo não expressa o objecto material. Exemplificam alguns o primeiro caso com o espelho mau construído que deforma o objecto, e o segundo com o espelho que não espelha devidamente, ou seja tudo quanto é espelhável do objecto.

Ora, a falsidade lógica é alguma deformidade ou inadequação, enquanto a verdade lógica é conformidade ou adequação. Contudo, uma deformidade negativa não pode ser a constituinte de uma falsidade lógica, mas sòmente a deformidade positiva. A negativa pode surgir da ignorância, enquanto a positiva surge da inadequação. Mas, como essa positividade pode ser gradativa, a falsi-

dade, para muitos, pode ser gradativa. Meu pensamento, porém, é um só. Tanto a falsidade como a verdade, lògicamente consideradas, não têm graus. Os graus, têm-nos a certeza ou o êrro. Se me permitem, mais adiante mostrarei as razões que justificam o meu modo de pensar.

— Sua exposição, Pitágoras, mereceu de todos nós a maior e a melhor atenção. Mas você não nos expôs ainda suficientemente qual o critério de verdade, como poder aferir com segurança que um juízo é verdadeiro ou falso. Já nos expôs a natureza da verdade ou da falsidade lógicas, mas como sabermos com segurança quando há verdade ou falsidade? — perguntou Reinaldo.

— Realmente, embora já tenha abordado parte dêsse tema, impõe-se que o estude melhor. A evidência, como razão da verdade, é realmente o que me cabe agora examinar. Não é fácil definir-se o têrmo evidência e até se pode dizer que é indefinível. Como vem de **videre**, **videntia**, em seu sentido etimológico, é a visão da verdade, empregado analògicamente com o têrmo visão, vidência. Alguns dizem que a evidência é a manifestação necessária da verdade do objecto, da clara inteligibilidade da coisa, ou mais subjectivamente, a clareza pela qual a mente percebe um objecto. A inteligibilidade de um objecto é o que neste é capaz de ser captado por uma mente. A inteligibilidade das coisas, em relação a nós, é relativa à nossa capacidade de conhecer, de perceber. Metafìsicamente, pode-se dizer que todo ente é inteligível, porque tudo pode ser entendido por uma mente. Mas há aspectos que escapam, para alguns, à nossa capacidade intelectual; seriam, assim, ininteligíveis para nós. Outros, porém, afirmam que a mente humana é apta a entender, a inteligir tôdas as coisas que são, mas a capacidade intelectiva é progressiva e educativa; ou seja, permite uma educação, permite ser conduzida aos poucos para inteligir o que é inteligível. Todo ser é inteligível, não porém imediatamente, mesmo porque, imediatamente, nem sempre captamos o ser das coisas, nem muito menos de tôdas as coisas. Ora, o que nos dá a validez de nossos conhecimentos é a evidência, e esta não é outra coisa que a razão da certeza.

— Parece-me, Pitágoras, que nos movemos apenas num mundo de palavras. Gostaria que você precisasse melhor os têrmos, pois há por aí muitas tautologias: se as palavras são dependentes, você diz as mesmas coisas — alegou Reinaldo.

Pitágoras permaneceu algum tempo calado, parecia atônito. As palavras de Reinaldo pareciam tê-lo enleado, e Artur manifestou certo receio. Mas um sorriso largo, que apareceu no rosto de Pitágoras, devolveu logo a confiança ao amigo. E êle respondeu:

— Talvez não me tenha precisado como devera. Mas não se apoquente, Reinaldo, que procurarei ser mais claro e mais explícito. Eu disse que a evidência é a razão da certeza, e vou explicar bem, e justificar o que digo, e você verá que não há aí repetições, nem petições de princípio, nem círculos viciosos ou o que valha. Entre a evidência e a certeza há uma relação de causa e efeito. A evidência se infere da certeza. A evidência decorre da coisa, e a certeza é o estado mental. Esses dois têrmos têm sido usados indistintamente na Filosofia, mas pode-se estabelecer que a evidência é mais objectiva, e a certeza mais subjectiva. Ora, os antigos diziam, e o diziam bem, que a certeza é o estado que consiste na adesão firme ao enunciável, sem o menor receio de êrro. Essa definiçao revela o máximo de subjectividade. Dizendo que é o assentimento firme sôbre um enunciável decorrente de motivos ou objectos claros e proporcionados, daríamos uma definição mais objectiva. Neste caso, poderia falar-se numa evidência objectiva, numa subjectiva e numa objectivo-subjectiva. E também se pode falar em evidência imediata, em mediata, em evidência metafísica, física, matemática, científica, moral, ética, jurídica, etc., ou ainda intrínseca ou extrínseca. Ora, essas divisões, usadas pelos antigos, continuam sendo usadas pelos modernos. Daí poder-se empregar evidência de conseqüência, que é a evidência formal, lógica, que se pode dar, com antecedentes falsos, sem que a conseqüência o seja, que sempre é imediata. Fala-se, também, na evidência de conseqüente, que é mediata sempre, e que se dá da evidência de antecedente, o qual é verdadeiro, e do próprio conseqüente, que pode ser evidente de per si. E muitas outras.

— Em suma, Pitágoras, a verdade lógica é, para você, a adequação entre o intelecto e a coisa. Ora, nada mais é essa afirmação que a afirmação clássica de Aristóteles, e que foi adotada pela escolástica — lembrou Ricardo.

— Isso mesmo, Ricardo. E creio tê-la justificado suficientemente.

— Agora, quer você mostrar qual o seu critério de verdade? Você mostrou que a validez de nossos conhecimentos é dada pela evidência, que nada mais é que a razão da certeza. Mas a certeza tem de ter um princípio que, por sua vez, a torne válida. E qual é êsse princípio? — pediu Ricardo.

— Sem dúvida — respondeu Pitágoras — a certeza de uma evidência não prova a evidência de uma certeza. O facto de alguém ter certeza de que algo é evidente ainda não pode provar que o que julga evidente o é. Portanto, outros elementos precisam ser abordados, e outros aspectos precisam ser esclarecidos. A evidência, sem dúvida, tem um princípio, como tudo tem um princípio, pois êste é o que do qual, de certo modo, alguma coisa procede. Descoberto o do qual a certeza procede, temos achado o seu princípio.

Pitágoras fêz uma pausa. Olhou bem a todos. Sabia que ia agora abordar um ponto de máxima importância, e que seria a chave para abrir outros caminhos tão importantes para o filosofar. E com solenidade discreta, mas suficientemente segura e imponente, disse: — Não há apenas um princípio da certeza. Examinemos um por um. O primeiro, e o mais importante, é o princípio ontológico, é a razão, o logos ontológico da certeza, a razão formal da coisa que é conhecida. Achada esta, a certeza se fundamenta.

Num juízo, a verdade é dada desde logo e de per si, se êle é um juízo necessário, apodítico. Se é um juízo contingente, a sua verdade é revelada pela adequação do predicado ao sujeito, se tal predicado, em sua razão formal, convém ao sujeito infalìvelmente, objectivamente. Por isso, o princípio último e necessário da certeza natural é a evidência manifestada pelo objecto mental; ou, em suma, a evidência objectivo-subjectiva. Êsse princípio é o que os antigos chamavam critério. Como êste

têrmo se presta a equívocos, pode-se preferir o de princípio. Êste princípio exige a evidência da certeza e a certeza da evidência. Não basta apenas sabermos que nosso juízo é verdadeiro, é preciso que o seja objectivamente, e que, pela análise, consigamos avaliar a sua validez. Alcançado êste ponto, não pode haver temor de êrro.

O critério de Descartes, que consiste nas idéias claras e distintas é um critério que você aceita, Pitágoras? — perguntou Ricardo.

Não, porque é demasiadamente subjectivo. No campo da filosofia, busco o fundamento nos juízos ontológicos, e sem o seu apoio tôda afirmação, tôda tese deve ser passível de demonstração. Uma tese que não ofende ou não contradiz um juízo ontológico é possível, e pode ser verdadeira, mas ainda não é para mim a evidência de uma certeza. Dou um exemplo: se se admite a separabilidade dos accidentes em relação à substância, a tese católica da comunhão, que diz que o corpo de Cristo está na hóstia e no vinho, sob as aparências do pão e do vinho, não contradizendo êsse princípio, não pode ser acoimada de absurdidade, e, por ser possível, poderia ser verdadeira, e exige, por isso, para o filósofo, não o digo para o crente, uma demonstração. Não se pode, porém, repeli-la sob a tola alegação de que é absurda, só pelo simples facto de não se adequar a convicções puramente subjectivas. O dever do filósofo é enfrentar a tese, e examinar com rigor a afirmação feita. De antemão, ela não é absurda, e é ontologicamente possível, se se provar, de modo rigorosamente ontológico, que é possível a separação entre o accidente e a substância.

— Mas houve alguém que comprovasse fìsicamente que há essa separabilidade, Pitágoras? — perguntou Ricardo.

— Se ninguém o comprovou experimentalmente, tal não é razão suficiente para afirmar que a separabilidade é impossível. É preciso evidenciar-se a possibilidade, ou não, dentro de princípios ontológicos, de teses já demonstradas. Ora, não é êsse tema o que debatemos; por isso não iremos abordá-lo. Dei-o apenas como um exemplo, sem declarar se há de minha parte adesão, ou não, à tese

católica. E, ademais, nego-me a discuti-la, a não ser que examinássemos especialmente a matéria, o que não poderia ser hoje de modo algum.

— Parece-me ter compreendido a sua posição, Pitágoras — assim lhe falou Ricardo. — Para você, uma verdade lógica exige a adequação entre o intelecto e a coisa, e o critério principal de validez é a sua evidência objectivo-subjectiva, como disse, não bastando apenas a convicção da certeza, mas a certeza da convicção, portanto. Não é isso?

— É isso.

— E ainda, que essa certeza exige fundamentos ontológicos rigorosos. O critério de Descartes é para você meramente subjectivo.

— É isso mesmo. Tem seu valor, mas não é suficiente. A percepção da coisa evidente é importante. É a evidência o critério supremo de tôda verdade, e há várias evidências. Não se prova um princípio matemático com argumentos morais ou de autoridade. Uma certeza científico-matemática exige uma evidência científico-matemática. A evidência exigida é sempre proporcionada ao juízo emitido. Acontece que nem sempre essa evidência é dada imediatamente, mas exige pesquisa, exame cuidadoso, um trabalho especulativo dos mais árduos. Que o todo é quantitativamente a soma de suas partes, é uma evidência imediata; que a todo consequente corresponde necessàriamente um antecedente, também o é. Mas o juízo que diz ter o homem uma alma espiritual, não material portanto, já não o é para o filósofo. Para evidenciar-se êsse juízo, é exigida uma demonstração. Esta dará a certeza, ou não, ao evidenciar, ou não, a verdade. Nós vimos, como evidência mediata, que nem tudo pode ser falso, nem tudo pode ser verdadeiro, nem tudo pode ser ficcional. E, fazendo uma pausa, acrescentou: — Creio já ter exposto, em boa parte, o que prometi. Mas desejaria saber se fui claro, e se meu pensamento está bem ordenado. Se quiserem criticá-lo, aceito as análises com bastante satisfação.

— Se a evidência é critério da verdade, como se explica, Pitágoras, que haja tantos erros? — perguntou Josias.

— Não é nas coisas realmente evidentes que há erros, mas das evidentes não suficientemente consideradas.

— Então, como me explica o seguinte: é evidente que a Terra se move em direção ao Sol; no entanto, por longo tempo, objectivamente, se verificava que era o Sol que se movia em relação à Terra. Qual o valor, então, do critério objectivo?

— Josias, suas razoes já foram usadas há muito tempo, e já foram devidamente respondidas. Mas, apesar disso, muitos ainda farão tais perguntas e proporão tais objecções. Mas é fácil responder: o que havia de evidente era o movimento do Sol ou o movimento da Terra. Onde os homens erraram foi na direção dêsse movimento, e, para afirmar tal direcção, não possuíam ainda um critério de evidência.

Ninguém objectou mais nada. Se não pareciam satisfeitos, não encontraram razões seguras para oporem às de Pitágoras. Êste, então, prosseguiu:

— Não esgotei ainda o assunto, e desejo abordar outros pontos, pois há ainda muito que dizer. De minha parte, e seguindo a muitos outros, não considero como critérios de evidência a autoridade humana, o consenso geral, nem a utilidade pragmática, nem os instintos cegos, nem as intuições na linguagem popular, nem as patências afectivas, nem os sentimentos, nem os testemunhos de consciência, nem as idéias claras e distintas de Descartes. Nada disso me serve para critério de evidência, e muito teria que dizer para provar que não serve. Mas, apenas, basta-me dizer que o critério de evidência tem de ser notado por si, evidente por si.

— Então, a demonstração não é critério de evidência para você? — perguntou Ricardo.

— De certo modo nao é — respondeu Pitágoras.

— Parece-me que há contradiçao em suas palavras, porque há pouco disse que exige uma demonstração apodítica, ou seja absolutamente necessária, para acertar algo como princípio de evidência — retrucou Ricardo.

— Realmente disse isso, mas lembre-se que falei de **certo modo**. Preciso, portanto, justificar-me, porque jul-

go que está aqui um dos lugares mais perigosos do filosofar, e onde os homens têm naufragado mais fàcilmente.

A demonstração exige e supõe outros motivos; porquanto nao pode ser princípio de evidência. Mas se na demonstração se usa o têrmo médio, a mostração é imediata. Que o todo é quantitativamente a soma de suas partes, não exige demonstração, porque mostra-se de per si. Nem tampouco necessitaria demonstração o juízo **alguma coisa há**, porque aqui o predicado complementa perfeitamente o sujeito, pois alguma coisa implica o haver, e o haver implica alguma coisa. Mas, mesmo assim, **a posteriori**, êsse juízo pode ser demonstrado, mas indirectamente, portanto. O facto de uma coisa poder ser demonstrada, impõe que essa demonstração seja apodítica, que tenha uma necessidade ou hipotética ou simples, absoluta. Pode se dizer com segurança: **necessàriamente há alguma coisa**. Porém há alguma coisa contingentemente, sem dúvida, mas tem de haver alguma coisa necessàriamente, para que alguém possa afirmar que há alguma coisa, e, ademais, há alguma coisa, porque alguém pode afirmar e afirma que há alguma coisa. É de necessidade absoluta que haja alguma coisa. Quando a análise alcança essa apoditicidade, o juízo é absolutamente evidente. Os juízos que sofreram modificações, que foram em certo período considerados verdadeiros, e depois acusados de falsidade, não ofereciam essa apoditicidade de que falei. A demonstração tem seus princípios, e êstes são e devem ser evidentes de per si. Neste sentido, a demonstração não é princípio de evidência, mas sim os princípios da demonstração. Creio que assim esclareci minhas palavras, e posso evitar a acusação de incoerência. Fui claro, Ricardo?

— Foi - respondeu êle.

— Pois bem, se a memória nao lhes falhar, poderão todos, recordando o que discutimos quanto ao ficcionalismo, verificar que coloquei a impossibilidade dessa posição ante argumentos fundados apoditicamente, sob o nexo de uma necessidade simples e absoluta. A conclusão final foi a de que **necessàriamente tudo não pode ser ficção no homem.** E não podia, porque chegava a ofender a princípios ontológicos como o de identidade, o de contradição, que estavam já suficientemente demonstrados. Poderia ainda mostrar que tal posição, pseudamente filosófica, ofende ainda outros princípios, mas, neste caso, ter-me-ia estendido desnecessàriamente. A certeza é um assentimento firme, uma firme adesão à virtude cognoscitiva no que é cognoscível. Exclui totalmente a dúvida, que se revela numa flutuação entre opostos, como exclui todo temor de errar.

É pena que já seja tarde, Pitágoras. De minha parte, considero que a sua exposição de hoje foi magnífica, e muito nos esclareceu — disse Artur. Espero que amanhã nós nos encontremos outra vez. Até lá, todos nós teremos a oportunidade de meditar sôbre o que você disse, e tenho a certeza de que isso permitiria que Josias, Ricardo, Reinaldo, Paulsen e também Vitor possam propor outras objecções, a não ser que concordem com a sua posição gnosiológica. De minha parte, considero que há alguns pontos sôbre os quais gostaria de fazer algumas perguntas, mas prefiro fazê-las amanhã, apesar da ansiedade que me invade. Paulsen já me fêz várias vêzes sinal, apontando a hora. É justo que nos despeçamos uns dos outros.

Todos concordaram com Artur, e naquela noite de nada mais trataram.

ALGUNS PEQUENOS DIÁLOGOS

Nas muitas ocasiões em que tomei parte nas conversações filosoficas, que mantinha Pitágoras com os amigos, tive oportunidade de surpreender rápidos diálogos, que não constituem temas desenvolvidos, mas breves análises, sugestões, troca de idéias, que mereceram a minha atenção, eu as guardei de memória para escrevê-las posteriormente, deixando, assim, um registro que, creio, há de ser útil aos que desejam abordar os temas filosóficos. Vou dar aqui essas rápidas passagens, às quais manterei a máxima fidelidade, graças à boa memória de que disponho, que muito poucas vêzes me tem traído.

Certa ocasiao, durante uma conversaçao, Ricardo, voltando-se para Pitágoras, fêz a seguinte pergunta:

— Na verdade, os eleatas afirmavam apenas a existência do Ser. O não-ser era totalmente negado. Contudo, em Platão, parece que o não-ser retorna à ordem do dia. Se a posição eleática fôsse verdadeira, como se poderia explicar a heterogeneidade?

— Na verdade, o que Parmênides queria negar era o nada absoluto total ou parcial. O nada absoltuo total negaria tôdas as coisas, e tudo seria nada, o que é absurdo, porque alguma coisa há, pois, do contrário, nem se poderia pensar na possibilidade do nada absoluto. Também negava Parmênides que o ser fôsse limitado por uma fronteira, de onde, indo além, estivesse o nada absoluto, que seria parcial. Ou, seja: ao lado do ser, que é intensa e absolutamente ser, haveria o que nao é nada, absolutamente nada. Neste caso, o ser seria como uma esfera que volvesse sôbre si mesma, cercada de nada. Tal tese também não é parmenídica. Há, ainda, o não-ser relativo; ou seja, a nao presença de um modo de ser. Este não-ser relativo é aceito por Platão, e é dêle que fala.

Assim, nesta mesa, nada de livro. Ou, melhor, a propriedade ou a qualidade de que não dispõe ou não tem esta mesa é nada para ela, mas relativamente. Assim, a ausência é um não-ser relativo, porque a ausência tem de ser ausência de alguma coisa para que seja realmente ausência, porque uma ausência de nada é nada.

— Então o conceito de não-ser é imperioso e útil para a Filosofia? — tornou a perguntar Ricardo.

— Sem dúvida. Aristóteles ao tratar da potência e do acto, tratou também da privação. Mas deu pouca importância a esta. Esqueceu um ponto importante, pois a privação nos auxilia a compreender a heterogeneidade. Há heterogeneidade nos sêres por estarem êstes privados de alguma positividade. Assim, os entes são o que são porque não são o que não são. Esta posição é bem pitagórica. O que constitui ontològicamente as coisas são os números, como formas, ou, seja, como proporcionalidade intrínseca das coisas. As coisas são números, que os pitagóricos chamavam **arithmós**, e constituídas de números, pois os elementos que as compõem são números e estão ordenadas segundo um número. Dêsse modo revela-se a privação, pois o que tem um número é porque lhe ausenta alguma coisa. Para que haja uma proporcionalidade intrínseca, um número formal, é mister que haja faltas, ausências. A privação é, pois, de uma importância capital na Filosofia. É pena que não a tenham devidamente estudado.

* * *

Certa vez, disse Josias para Pitágoras:

— A razão humana falha, e muitas vêzes nos decepciona. Portanto...

— Mas é em tudo, Josias que ela falha? Não; em algumas ocasioes. Noutras, ela não falha. Nao é, portanto, em tôdas as ocasiões. Por isso é que convém ter cuidado com ela, ser prudente nos raciocínios para evitar os erros e não lançar-lhe a pecha de capenga...

* * *

Foi Paulsen, quem, dirigindo-se a Pitágoras, disse-lhe certa vez:

— Há duas frases que sempre me impressionaram e sôbre as quais meditei e concluí que são elas verdadeiras.

— Quais são elas?

— As seguintes: "A história é a realidade do homem". A outra é "O homem não tem natureza, mas, sim, história". Se não me engano, a primeira frase é de Dilthey e a segunda de Ortega y Gasset. Como você tem falado muito na natureza humana, gostaria que me mostrasse o êrro dêstes princípios.

— Bem, tanto Dilthey como Ortega y Gasset, quando tais frases escreveram, defendiam a tese relativista do historicismo psicológico, ou o que outros chamam de psicologismo histórico. Para Dilthey, a Metafísica é um facto histórico, mas sem nenhum valor científico, porque ciência é aquela que se funda e se deve fundar em princípios objectivos, enquanto a Metafísica funda-se em princípios subjectivos do cognoscente. Ademais, para êles, a realidade é irracional, e nenhum sistema metafísico poderia adequadamente compreendê-la ou entendê-la, o que torna sem validez qualquer sistema. Daí concluírem êles que o homem é apenas história e, nêle, os caracteres históricos e sociológicos determinam o valor da vida cultural do homem. Tôdas as reacções do homem são proporcionadas a êsses caracteres; de maneira que a verdade se origina destas determinações psicológicas e dos influxos históricos. A verdade é, assim, histórica também, e vale apenas num determinado período da história.

Encontramos opiniões semelhantes em Spengler e Nietzsche. Daí serem impossíveis definições **a priori**, e sòmente **a posteriori**. Mas, na verdade, o homem não age na história apenas com o intelecto, mas com uma consciência total. Essa doutrina reduz-se aos mesmos erros do relativismo psicológico, que confunde a necessidade lógica com a necessidade psicológica, quando elas são claramente distintas, já que a necessidade lógica é regida pela evidência objectiva, enquanto a psicológica é puramente subjectiva.

Ademais, o psicologismo só admite como razão do conhecimento a necessidade psicológica, e êle destrói

essa mesma necessidade, pela sua concepção relativista, o que o coloca em contradição.

* * *

— Pitágoras, não podes deixar de reconhecer que tanto o homem, como a vida, as instituições, as religiões, tudo isso, na história, revela uma contínua evolução. Como é que se pode, então, falar que há uma verdade fixa e imutável?

Pitágoras assim respondeu a essa pergunta de Reinaldo:

— Antes de tudo, é preciso que se tenha um conceito claro de evolução Há uma evoluçao accidental, um volver accidental, como o que nós observamos nas coisas, no crescimento humano. Pode-se ainda falar numa evolução essencial, quando alguma coisa se muda em outra. Entretanto, uma evoluçao essencial, completa, nós nao vemos. O homem continua sendo homem, a vida continua sendo vida, e a religião continua sendo religião. A vida não se torna essencialmente outra, não-vida. O próprio exame da história, que é a experiência que temos ante todos os povos, demonstra-nos abundantemente que, essencialmente, o homem é sempre o mesmo, desde o mais simples dos negritos australianos até o mais sábio dos homens civilizados. O que se confunde e a evoluçao accidental com a evolução essencial.

Reinaldo, então, fêz-lhe mais outra pergunta:

— E inegável que há um progresso humano, e, se há, o homem não permanece sempre sendo o mesmo. Neste caso, afirmar dogmàticamente a imutabilidade é querer impedir o progresso humano.

— Reinaldo, é preciso compreender bem o que é progresso humano. O homem moderno, no seu mais alto progresso, não se opõe essencialmente às sentenças estatuídas pelos antigos. Ao contrário; traz novas contribuições para demonstrar a validez do que os antigos afirmaram.

— Mas, como, Pitágoras? Copérnico não ensinou precisamente o oposto daquilo que Ptolomeu havia estabelecido como certo? E não foi graças a Copérnico que alcançamos um grande progresso no campo dos estudos astronômicos?

— Antes de Ptolomeu e antes de Copérnico, as idéias dêste já haviam sido expostas pelos pitagóricos. O seu argumento não vem ao caso, porque se Ptolomeu disse o oposto de Copérnico, Ptolomeu estava errado.

Não se deu aí nenhuma evolução da falsidade para a verdade, porque a verdade era oposta ao sistema de Ptolomeu. Ademais, êsse seu argumento nada tem que ver com as idéias da Filosofia. O que é preciso compreender é que muitas verdades mudam enquanto outras não mudam. Assim, por exemplo, os homens podem mudar quanto a certas interpretações sôbre a Terra e o Sol, mas a existência do Sol e da Terra é uma verdade imutável. E, por outro lado, há mudanças sôbre persuasões de carácter material e subjectivo, não, porém, de carácter formal.

* * *

Certa ocasião, Ricardo comentava com Pitágoras acêrca do gôsto moderno e das grandes renovações observadas em todos os sectores intelectuais.

— Não há dúvida — corroborava Ricardo — que o homem de hoje revela-se o antípoda do que chamávamos o homem de nossos avós. Todo o romantismo esfarelou-se, e o que sobra, hoje, é um sentido muito mais prático e mais utilitário da vida, que leva os homens de sensibilidade mais aguda a sentirem-se marginais. Veja você se não é ridículo um poeta romântico recitar versos numa metrópole como esta.

— E note-se ainda — veio em seu apoio Vítor — não há mais razão de ser. Não posso compreender como há ainda aquêles que crêem num ser superior — e volvia os olhos obliquamente para Pitágoras — que não saberiam de modo algum explicar por que razão estamos aqui no mundo. Nenhuma religião é capaz de explicar o problema do mal, o problema do destino, o porquê do prêmio e do castigo após a morte. Tudo isso é o que constitui as velhas crenças que a modernidade destruiu. Hoje, 90% da intelectualidade não crê num ser superior. A grande verdade de nossa época consiste em têrmos nós todos tomado consciência de nossa solidão, de nosso emparedamento. Estamos totalmente abandonados a nós mesmos. E todos somos uns angustiados. Os que não podem suportar a angústia de ser, de existir, preferem crer.

Durante tôdas essas palavras, Pitágoras não fizera o mínimo sinal de que pretendesse responder alguma coisa. Uma impassibilidade dominava totalmente o seu rosto. Apenas seus olhos se fixavam sôbre um e sôbre outro, mas impessoais, neutros, calados, insignificativos. Quando Artur interveio, foi que tive a impressão de que alguma coisa se iluminava no rosto de Pitágoras.

— Sente-se que há em tôda a parte desespêro, angústia, náusea, repugnância por tudo e por todos. Sem dúvida a nossa solução, pelos seus frutos, revela-se bem má, não acha, Vítor?

— Nós não escolhemos — respondeu êste, imediatamente. — Fomos forçados à descrença pelo malôgro de tôdas as idéias. Se sofremos o desencanto, é porque tivemos a ingenuidade de acreditar em tôdas as mentiras que nos impingiram. Nada mais somos que crianças decepcionadas, aceito; mas crianças que percebem que as promessas não são nem serão cumpridas. Fomos defraudados por todo o passado. A culpa não é nossa.

Uma discussão formou-se logo entre Ricardo, Vítor e Artur, durante a qual foram trocadas tantas idéias, e tão desordenadamente, que pouco me lembro do que ficou, além de algumas frases, como estas, pronunciadas por um ou outro: "você é que sente assim", "não há mais comunicação possível entre os homens", "a confusão é geral", "Deus nos abandonou", "sem dúvida Satã venceu", "vocês não sabem o que dizem", "nem você, tampouco"... e outras, que degenerariam para o baixo calão, se Pitágoras não os tivesse interrompido, para dizer num tom de voz alto, e serenar em seguida:

— Um momento! Parem um pouco! Vamos examinar com calma. Se somos homens e sêres inteligentes, examinemos com a inteligência. — Houve uma pausa, enquanto um ou outro resmungava alguma coisa. — Vítor levantou um serio problema. Não creio que nos seja possível, numa rápida conversação, abordar tantos temas, como os que foram situados. Ninguém pode negar que há uma decepção generalizada, e que a descrença invade grande parte (a maior sem dúvida), da intelectualidade do mundo, sobretudo do ocidente. Mas, também, ninguém pode negar que dêsse lado não se acham as mais fortes cabeças nem os sêres mais dignos. O que há, na verdade, é que estamos colhendo os frutos de uma sementeira de erros que durou mais de dois séculos. Durante mais de dois séculos a inteligência foi prostituída por homens que semearam as maiores confusões nas idéias. A Humanidade não foi capaz de digerir tanto calhau... O estômago da Humanidade é fraco. O que está acontecendo era inevitável. Estamos numa época de inversão de valôres, ninguém nega, e não há quem não o perceba e não o diga. Essa inversão elevou ao alto o que havia de mais baixo. Examinem o exemplo do herói antigo e do herói moderno. No antigo teatro, na ficção em geral, buscava-se o vencedor, o que sabia arrostar os perigos, o que queria vencer a si mesmo e aos outros, o que não temia as dificuldades e até as desejava para ultrapassá-las. O herói de hoje é o neurótico, o anormal, o débil mental e afectivo, o dominado pelas paixões vulgares, o homem de sangue envenenado e espumejante, o que se deixa enlear pelos problemas mais comuns, o que se angustia com as menores coisas, o sensitivo da covardia, o covarde, o supinamente covarde. O herói de hoje é o covarde, o vencido, o dominado, o possesso, o anormal voluntário, o tarado por escolha, o torpe por vocação. Vejam o teatro e o cinema. Isso é que dá asco, que enoja, que asfixia. Para despertar a sensibilidade embotada de um público da mais baixa capacidade emotiva, é preciso o **thrilling**, a surprêsa, o inesperado, o inaudito, o absurdo. É preciso sacolejar essas sensibilidades mortas: é preciso violentar êsses corações empedrados. Tudo isso venceu, reconheço. Mas venceu para quem? Para os vencidos já, para os embotados, para os débeis, para os fracos, para os deficientes. Para êsses, venceu. Satã domina, não há dúvida, porque só o satanismo pode mover tais pessoas a sensações novas. Lembro-me de um intelectual que, com baba na bôca, falava-me de um trabalho que havia realizado, com estas palavras: "— Ah!, então consegui alcançar o satânico! O puro satanismo!..." Mas, meus caros, isso é miséria, apenas miséria. Se a palavra superação é o galardão dos modernos, essa superação sôbre o passado é pura moeda falsa.

— Mas quer você que alguém creia hoje em alguma coisa de superior, Pitágoras? — perguntou Vítor, com um esgar nos lábios.

Pitágoras não respondeu logo, porque parecia engolir as suas primeiras palavras. Foi vencendo certo esfôrço que disse:

— Não é só crer, é saber. E pode-se saber...

Vítor riu-se exageradamente. Fazia um esfôrço para rir.

— Essa é boa. E saber o que, Pitágoras? Quem é que sabe alguma coisa de definitivo?

Pitágoras não se perturbava. Era todo impassível. Só seus olhos eram penetrantes, e respondeu:

— Vítor, você me tem acompanhado em muitas discussões, e eu lhe tenho mostrado que podemos saber muitas coisas; tenho-lhe demonstrado muitas das minhas afirmações, e você não tem sabido destruí-las.

Vítor mordeu o lábio. Foi Artur quem respondeu:

Não adianta, Pitágoras. Mesmo que você provasse, mostrando aos olhos dêle a realidade palpável, sensível do que diz, mesmo que pudesse tornar compreensível aos seus sentidos e não apenas à sua inteligência, Vítor, por teimosia, negaria peremptòriamente tudo. Êle nao quer aceitar nada de positivo. É simplesmente isso.

A impressão que dava é que Vítor ia agredir Artur. Sua atitude era de uma hostilidade manifesta. Mas apenas resmungou com voz rouquenha:

— Você quer considerar-me como cretino. Não aceito porque não aceito, porque as provas são frágeis, porque os argumentos não me convencem.

— Você resiste por teimosia apenas — retrucou Artur com pleno domínio e sem qualquer abalo.

— Artur, se a verdade fôsse tão simples como Pitágoras diz, por que há, no mundo, tanta gente que não crê, como eu? A verdade deve ser evidente aos olhos.

Vítor — respondeu Pitágoras por Artur — o maior e mais espantoso aspecto de nossa epoca é essa obstinação, essa teimosia em não querer aceitar o que é evidente à nossa inteligência. Quando se prova com a razão, nega-se o valor da razão; quando se prova com a inteligência, nega-se o valor da inteligência; quando se prova com o coração, nega-se o valor do coração. Nega-se, nega-se sempre, obstinadamente, teimosamente, persistentemente.

Mas você não nega que há desespêro, que há angústia, náusea, cansaço. Quem desespera, quem está em angústia, com náusea, cansado? Precisamente os que não crêem, os que não sabem, os que se obstinam a não examinar e a não estudar mais profundamente. São êles que não resistem mais à sua descrença. Já sabiam bem os antigos, e já o proclamavam, que o descrente, que o obstinado em não saber e não crer não consegue apaziguar o seu coraçao, e termina por cair no negro desespêro, nas trevas, no anelo do nada. Pois bem, a melhor refutação está aí. Pelo fruto se conhece a árvore. Se os frutos dêsses três séculos de mentiras e confusões foram desespêro, náusea, abandono, cansaço, a árvore está refutada, rotundamente refutada. O que vocês trouxeram de novo para substituir o antigo foi muito pior...

— A emenda foi pior que o sonêto — disse a rir, Artur.

Vítor não disse mais nada; retirou-se apenas, resmungando algumas palavras que não entendi.

Mas, voltando-se para nós, Pitágoras disse:

— Deixem-no ir. Êle voltará. É preciso que seja assim. Conheço bem Vítor. Já começamos a trilhar um caminho que nos permitirá examinar com cuidado, ponto por ponto, até estabelecer bases seguras para um filosofar mais bem alicerçado. Essas soluções de continuidade em nossa marcha são as reacções naturais do que já morre dentro dêle, ou talvez de uma aurora que ameace despontar, e que êle tenta em não admitir. Como homem da noite, Vítor, agora, só espera as trevas. Essa é a sua certeza, mas teme que as trevas sejam apenas um interregno entre uma luz que bruxoleia e uma luz que se acende. — Fêz uma pausa para prosseguir: — Não há dúvida que hoje se valoriza o que há de mais baixo. Nunca a inteligência caiu tanto, nunca a criação estética foi tão penumbrosa e tão mesquinha, nunca valôres tão baixos foram alçados a alturas tão elevadas. Também nunca se viram tombos mais descomunais, heróis tão rápidos, tão transeuntes, tao precários e tão caducos. Nunca se assistiu também a tanto cansaço pelo cansaço, tanta náusea pela náusea, tanto desprêzo pelo desprêzo. Deixai que caia até o fundo o que tem de cair. Nunca esqueço aquela bela frase de Nietzsche que dizia "que

venha o vento quente do outono para que caiam mais depressa das árvores os frutos apodrecidos". Cito-o de memória, e por isso, não tão bem como êle dizia. Mas, vale para o momento que passa. O vento do outono já ameaça assoprar. Ai dos frutos apodrecidos!...

Depois daquela reunião, que relatamos, Vítor voltou, ao outro dia, e, dirigindo-se a Pitágoras, sem manifestar qualquer ressentimento da véspera, disse-lhe estas palavras:

— Pitágoras, você sabe que há muitos pontos de discordância entre nós. Não quero, porém, que me julgue obstinado. E também sei que você não é obstinado. Diga-me uma coisa: você pode negar que a ascendência do ateísmo é um facto observável em todo o mundo, e que o ateísmo cresce constantemente?

— Não nego — respondeu Pitágoras visivelmente preocupado.

— Você mesmo reconhece que 90% dos professôres das escolas francesas são ateus. E poderia dizer que em muitos outros países essa porcentagem não é muito menor. Você sabe que nos Estados Unidos, na Rússia, dá-se o mesmo, e, a não ser nos países em que a Igreja Católica tem muito poder, o ensino laico é quase totalmente dominado por ateus.

— Sei disso.

— E também não pode negar que o ateísmo não só se manifesta nas classes intelectuais. Ele se alastra de modo incontrolável no meio das camadas mais humildes da sociedade. Por que isso se dá? Por que tantos cientistas se afastam das idéias religiosas? Por que os templos vivem vazios e os cinemas cheios? Você nega tudo isso? Não creio que você queira negar uma evidência.

— Não nego evidências, e poderia até dizer mais: realmente, essa tendência é por ora insopitável e, talvez, ainda se torne mais ampla. O que eu disse foi que o homem que se cansou de crer, também está cansado de não crer. Você sabe que eu sempre disse palavras como essas. Mas, note um ponto importante, Vítor: a descrença é sempre assinalável em certos períodos históricos, à semelhança do nosso. Se pusermos os olhos sôbre os homens do campo, os agricultores, notaremos que as cren-

ças religiosas são mais vivas nêles do que nos homens das metrópoles babélicas. Sempre foi assim. As religiões, nos grandes centros citadinos e industriais, tendem a tornar-se mais um costume do que uma vivência profunda. No entanto, o inverso é o que se observa com os homens dos campos. Você sabe bem disso. O agricultor ainda convive com poderes que escapam à lógica e ao raciocínio. Poderes incontroláveis e imprevisíveis cercam a sua vida. É natural que êsse homem tenha uma esquemática muito mais afeita e acessível a crer no sobrenatural das causas **per se** e as faz contribuir com outras para alcançar efeitos prèviamente estabelecidos. Seu mundo revela uma legalidade de causação tal que as explicações meramente naturais podem lhe satisfazer. O mesmo já não se dá com o homem do campo, em que a imprevisão é maior, e os imprevistos, conseqüentemente, são mais comuns. É, portanto, compreensível que haja nas metrópoles maior descrença que nos homens que vivem no amanho da terra, e que se surpreendem ante os grandes mistérios da natureza.

Tôdas as épocas de civilização metropolitana foram descrentes, e os deuses perdem seu significado profundo. As religiões passam a ser, apenas, exteriorizações, pseudomorfoses, que não possuem mais o conteúdo vivencial que o homem do campo lhes emprestou. Mas que tem tudo isso, que pode ser tão fàcilmente compreendido, como o fizemos agora, com a justificação filosófica de uma ou outra atitude? A meu ver, não dou tanto valor à religião que se funda apenas no que há de mais primário no homem, como também não dou valor à descrença, que se funda numa apreciação precipitada e realmente inculta dos mesmos factos. Se aquela religião não é a que desejo e gostaria de pregar, essa descrença também me é odiosa, porque ela não revela nenhuma grandeza no homem. Crer, porque não se consegue penetrar nos mistérios, ou não crer porque se encontrou uma explicação puramente próxima dos mesmos mistérios, sem se afundar no seu âmago, são para mim, de certo modo, equivalentes. O que prego é uma religião do homem, que, enquanto tal, supera a sua afectividade, e invade com o seu intelecto o que há de mais elevado, e consegue ir além do estreito campo de sua experiência sensível e perscruta o segrêdo das coisas,

quando, penetrando no que há de mais profundo, humildemente encontra o que há de superior, e venera o que ultrapassa os limites estreitos de seu conhecer primário. A descrença dos eruditos metropolitanos é ainda fraqueza, porque êstes, como aquêles, são apenas joguetes das suas evidências. Um porque convive com o mistério que não se revela, e outro, porque consegue conhecer os nexos de causalidade entre as causas próximas e os efeitos imediatos. Um crê, porque não sabe, e o outro não crê porque pensa saber. Para mim, tudo isso ainda é fraqueza. A grandeza do homem está em superar as condições que lhe são adversas. Quando, pela sua mente, munido apenas do pensamento, penetra no que há de mais profundo, invade o que se lhe oculta aos olhos, e consegue descobrir os nexos das causas remotas e da causa primeira de tôdas as coisas, descobre êle que há uma fonte de tôdas as coisas que, pela sua eminência e pelo seu imenso valor, êle respeita e ama. Só quando o homem consegue elevar-se acima da sua contingência e alcançar êsse ser supremo, e humildemente lhe presta a homenagem que êle merece, então o homem consegue ultrapassar os seus próprios limites, porque no mesmo instante em que os vence, êle supera a si mesmo.

É essa a minha religião. Não desrespeito as dos outros. Sempre prefiro o homem que crê ao que se obstina na descrença. Mas a minha admiração maior é para o que corajosamente invade os mistérios, e acha por si, por si descobre, por si desvenda. Você sabe muito bem que sempre admirei os corajosos e os que são capazes de ir além de si mesmos. Você sabe disso.

* * *

Reinaldo, numa roda em que se achava Pitágoras, comentava o valor da Lógica com estas palavras.

— De minha parte, reconheço que não entendo bem o entusiasmo que Pitágoras sempre revela pela Lógica, sobretudo pelas contribuições que os escolásticos apresentaram. E digo isso porque os escolásticos tornaram-se ridículos com a sua subtileza, a ponto de distinguirem tanto e tanto, que acabaram por tornar tudo distinto e, de tal modo, que nunca se sabe quando se está realmente com a verdade. Em suma, se se segue à risca o que afirmam os escolásticos, nunca se tem nenhuma base segura no que se diz, porque há sempre uma distinção para destruir tudo o que se afirmou com segurança.

Pitágoras respondeu imediatamente:

— Não há razão de sua parte, Reinaldo. Se houve exagêro de alguns nas subtis distinções, há outras que são fundamentalmente bem colocadas. E é apenas quanto a estas que eu defendo e proponho. Realmente, a Lógica, como a empregavam os escolásticos, é difícil, muito difícil. Mas tais dificuldades não são insuperáveis. É uma questão apenas de método e de persistência no estudo, o que se exige para se ter um domínio bem seguro do que ela oferece de mais sólido. Lembre-se que os factos são singulares e heterogêneos, e que as coisas ao mesmo tempo que apresentam aspectos que se assemelham, apresentam também os que diferenciam. E entre os que se assemelham, sabe que há muitos que revelam aspectos que precisam ser distinguidos. Naturalmente que os escolásticos não queriam prender-se ao formalismo de que muitos, por ignorarem a realidade de sua obra, os acusam. Formalistas seriam êles se não compreendessem que a heterogeneidade exige distinguir onde há diferenças. A única maneira de poder a lógica ser aplicada com segurança à realidade é através das distinções, pois elas permitem assegurar o máximo cuidado em salientar os pontos em que há semelhanças e aquêles em que há diferenças. A heterogeneidade exige a distinção; caso contrário a Lógica não corresponderia à realidade multiforme e vária. Por isso, o que muitos salientam como um vício ou um defeito é precisamente uma virtude e uma proficiência.

* * *

Perguntou Josias:

— Se os crentes dizem que o homem é feito à semelhança de Deus, então Deus é semelhante aos homens. Se é semelhante aos homens, êle é relativo e não absoluto.

Pitágoras respondeu:

— Quando, na Teologia religiosa, os crentes dizem que o homem é feito à semelhança de Deus, não se referem a qualquer espécie de semelhança, pois há muitas. Entre Deus e os homens, a semelhança dêstes não é específica, mas sim há a semelhança que se dá entre o efei-

to e a causa. Só há semelhança mútua entre as coisas que são da mesma ordem. E causa e efeito não são da mesma ordem. Se a fotografia é semelhante ao homem, o homem não é semelhante à fotografia. Assim, o Homem é semelhante a Deus, mas Deus não é semelhante ao homem.

* * *

Em outra ocasião, perguntou Vítor com sarcasmo na voz:

— Se Deus fêz o mundo, teve êste um princípio. E que fêz êle, antes de fazer o mundo? Não fazia nada?

Pitágoras respondeu:

— Não respondo por mim, mas por aquêles a quem você deseja dirigir a sua pergunta. Essa dificuldade não é nova. Deus é eternidade, e na eternidade não há antes nem depois. A eternidade não é uma duração contínua, pois esta é o **aevum**, a eviternidade, que é a duração contínua e sem fim. A eternidade não é um contínuo presente, como se pensa, porque nela não há medidas de tempo, nem pontos de relação. A eternidade apenas é. Por isso não há um antes, porque antes de surgir a criação não há tempo, porque só há tempo onde há sucessão. Portanto, na eternidade, não há tempo.

— Palavra, que nada entendo disso tudo — afirmou Vítor com o mesmo sorriso.

— Reconheço que é difícil compreender. Mas, creia, Vítor, que há muitos que entendem. Quem tem ouvidos para ouvir, que ouça.

Vítor continuou a sorrir, meio contrafeito, e nada mais perguntou.

* * *

Foi nessa ocasião que Josias, então, fêz esta pergunta:

— Se Deus é omniperfeito, tem êle tôdas as perfeições no grau mais intenso possível. Se tem tantas perfeições, como se explica a sua simplicidade?

— A suprema perfeição de Deus é para os religiosos infinita e uma só, porque tôdas as outras são graus nas coisas, não nêle.

— Você diz que não é católico — retornou Josias — mas, na verdade, tem sempre uma palavra em defesa das

teses da filosofia católica. Por isso, quero fazer-lhe uma pergunta: não acha você que é estranho o pensamento católico, e para mim é contraditóro e absurdo, quando diz que há um só Deus e ao mesmo tempo afirma que há três, Pai, Filho e Espírito Santo? Os muçulmanos, que, para os católicos, são hereges, julgam tão falha essa compreensão, que êles não podem compreender como homens de bom senso podem acreditar em coisa tão absurda. Digo isso, porque, certa ocasião, falando com um muçulmano, êle, tomando-me por católico, pôs-se a ridicularizar a tese da Trindade. Garanto que, naquele momento, meu desejo foi poder defender essa tese, porque era tal a sua arrogância, que meus brios de descendente de europeu vieram à tona. E embora não aceitasse a tese, teria bastante gôsto em ter dado uma lição àquele levantino. Você nem pode calcular como êle nos ridicularizou. Como poderia eu proceder para responder-lhe? Quem sabe se ainda não o encontro? Teria bastante gôsto em dar lhe uma lição em regra, embora não creia na Trindade, mas, pelo menos, dar argumentos que êle fôsse incapaz de responder. Será que você me poderia ajudar neste ponto?

Pitágoras não escondia uma profunda alegria. O olhar que dirigiu a Josias era de uma simpatia de comover. Pondo-lhe a mão sôbre o ombro, disse-lhe assim:

— Josias, palavra que você me deixa extremamente satisfeito. Essa sua atitude tem um tão grande valor para mim, que você nem de leve é capaz de calcular. Assim é que se deve proceder. Mesmo quando se trata de idéias ou concepções que não admitimos, nosso dever é estudá-las, e conhecer todos os argumentos de que se dispõe a seu favor. Ora, ninguém vai deixar de reconhecer que a idéia da Trindade é aceita por homens de poderosos cérebros, e valôres como poucas vêzes surgem semelhantes na história. Não é possível que homens de tanta inteligência acreditassem numa doutrina sem base.

— Mas a Trindade não é apenas uma questão de fé? — perguntou Josias.

— É uma questão de fé, sem dúvida, porém não é apenas fé. Há também justificações de ordem filosófica. Não que tais justificações sejam consideradas definitivas.

Mas são respeitáveis, porque oferecem sólidos argumentos filosóficos a favor de uma doutrina, que é de fé.

— Palavra que sempre pensei que não houvesse suficientes argumentos, e gostaria de conhecê-los. Quer você fazer-me êsse favor?

— Josias, o tema que você deseja abordar é de uma gravidade imensa e não seria capaz de abordá-lo assim, numa conversação. E assunto para uma longa análise, pois antes dela seria mister que eu mostrasse a você tôdas as provas que há a favor da existência de Deus.

— Eis aí uma coisa que eu gostaria de ver você fazer: provar-me que Deus existe.

— Se você quiser, um dia, com vagar, começaremos a examinar êste ponto, mas necessitaremos de muitas conversações. Só depois poderei examinar a Trindade.

— De minha parte, Pitágoras, nada me causaria mais prazer. Você sabe que não acredito em nada disso, mas estou curioso para ver o modo como você vai proceder para convencer-me. A sua promessa há de ser cumprida, porque insistirei sempre para que você cumpra o prometido. E como eu, os amigos hão de querer também.

Artur e Ricardo, que se achavam presentes, logo acrescentaram que também desejavam tomar parte nas conversações. E, ademais, estavam certos de que Paulsen e Reinaldo também haveriam de querer assistir a êsses diálogos. Pitágoras, então, disse:

— Pois iremos fazer, tão logo tenhamos examinado os pontos que estão agora na ordem do dia.

E como essas conversações foram longas e demoradas, estou revendo as minhas anotações para um dia reconstituir êsses diálogos, e publicá-los. Estou certo de que os leitores se interessarão por êles, pois é, sem dúvida, o mais agudo problema do homem moderno, que vacila ante a descrença e a fé, e que teme uma decisão definitiva, o que o tem angustiado profundamente.

Também de minha parte, prometo que um dia publicarei êsses diálogos.

DIÁLOGO SÔBRE A CORAGEM

Sem dúvida, as conversações eram dirigidas sob normas positivas e criadoras. Não podiam esconder, todos, que aquelas reuniões provocavam tal interêsse, que, durante todo o dia, a lembrança da reunião anterior e a ansiedade pela seguinte cercavam tôda a actividade diurna com uma intensidade até então desconhecida.

O que admirava a Pitágoras, a Artur, a Roberto, era a pouca actividade de Víctor, de Paulsen, de Reinaldo, de Ricardo, de Josias, que pareciam concordar com o que Pitagoras dizia, pois as objecções, quando apresentadas, eram fàcilmente desfeitas, e êles não insistiam em objectar, recuando sempre, dando a entender que haviam sido esclarecidos, e que aceitavam as exposições feitas.

Para Pitágoras, porém, aquela adesão não era real. Sem dúvida Vítor e Josias não aceitavam seus pontos-de-vista. Quanto a Reinaldo e a Ricardo, admitia certa aceitação, bem como quanto a Paulsen, porque eram mais sinceros e leais. Josias, "misto de homem e de fantasma", como êle chamava, havia perdido, há muito, a fé em qualquer coisa, para aceitar outra vez com entusiasmo uma nova idéia. Vítor "era demasiadamente tardio e perdido nos cambiantes crepusculares das idéias negativas dêsse período de decadência lenta e teimosa que vivemos", como gostava Pitágoras de dizer. Mas a verdade é que todos êles aguardavam as oportunidades para porem à prova as idéias de Pitágoras. Algumas objecções viriam a seu tempo, mas preparavam-se, sem dúvida, para fazê-las, a fim de dar no alvo com segurança.

Naquela noite, como na anterior, todos chegaram quase à mesma hora. Depois de conversarem sôbre os últimos acontecimentos, Artur, que revelava uma impaciência incontida, pôs-se a dizer:

— Vamos, amigos, aproveitar bem o tempo, hoje, e comecemos os nossos diálogos. Pitágoras está com a palavra.

Como todos aprovassem, Pitágoras começou assim:

— Meu maior desejo é o de que nossas conversações tomem um rumo sempre proveitoso para todos nós e com a máxima dignidade e sem o uso dos meios falsos e dispersivos de discutir, próprios da nossa época. Que possamos invadir os terrenos mais importantes e analisar os problemas que agitam o homem moderno com a máxima segurança, a fim de podermos contribuir, pelo menos entre nós, para uma visão mais clara e segura das coisas.

Depois das exposições que tive a oportunidade de fazer, creio que todos compreenderam bem a minha posição, no referente ao conhecimento. Afirmei e justifiquei, dentro de minhas fôrças, que a mente humana é apta a conhecer a verdade, dentro das suas naturais condições, que pode conhecer o mundo exterior, que é real, sem esgotar, porém, tôda a inteligibilidade das coisas, e que os esquemas noéticos, que o homem constrói, são fundamentados, e intencionalmente representam os factos da sua experiência. E, ainda mais, que o homem é capaz de usar a sua mente para bem raciocinar, construir uma lógica, que é um instrumento seguro para as suas especulações filosóficas, e, também, construir dialécticas seguras e capazes de aumentar o âmbito de seus conhecimentos e de dar base às suas pesquisas. Afirmei que o homem tem critérios seguros de verdade, e se erra em seus raciocínios, tal decorre de precipitações, ou de possuir bases, pontos-de-partida falsos, mas que é a mente humana suficientemente capaz de revisar os conhecimentos e dar-lhe sempre a apoditicidade que se impõe. Como todos sabem, e nunca escondi minhas convicções, defendi sempre, na filosofia, a posição pitagórica, não porque me chamo Pitágoras, mas porque tenho uma grande afinidade com a sua doutrina, a sua verdadeira doutrina, e não a que é comumente exposta. Permitam-me um parêntese para esclarecer bem o que digo. Meu pai era um admirador de Pitágoras, e dizia que se um dia tivesse um filho, êle se chamaria Pitágoras, e haveria de procurar estudar a doutrina do mestre de Samos. E aconteceu que me chamei Pitágoras. E, instado por meu pai, que sabia provocar em mim interêsse pelas coisas, me animei de tal modo que me dediquei ao estudo do que se chamou **pitagorismo.**

Confesso que, de início, tive uma decepção. Havia na doutrina, coisas de valor, ao lado de outras ingênuas e primárias. O pitagorismo parecia-me assim uma doutrina infantil, ou melhor, os primeiros ensaios de um filosofar são e positivo, mas muito longe de ser para mim uma doutrina que seguramente me pudesse impressionar. Mas aconteceram factos inesperados, e encontrei caminhos outros para chegar ao âmago da doutrina do mestre de Crótona. Se lhes fôsse contar, seria longo e pouco adiantaria. Tôda a literatura pitagórica, e o que se escreveu sôbre ela, ocultava um pensamento secreto, que não convinha ser externado. Quando compreendi isso, e pude entender o que havia de oculto, meus olhos se abriram e, então, pude compreender melhor Platão, Aristóteles, e todo o processo filosófico que se seguiu até os nossos dias. Mas, o que mais me impressionou no pitagorismo iniciático, que devemos distinguir do pitagorismo simpatizante, que é o que quase sempre aparece como o genuíno pitagórico, foi a exigência e o conselho do mestre de que a filosofia é um **amor ao saber** e o saber é a **mathesis suprema.** Mas o saber do homem só é seguro quando demonstrado, e o dever do filósofo é demonstrar apoditicamente tudo quanto conhece, adquire e admite. Às vêzes, quando nos encontramos ante possibilidades, as contrárias podem ser verdadeiras e até as contraditórias, pois pode actualizar-se ou não uma possibilidade, esta ou aquela. Fundados apenas em probabilidades, nenhuma certeza poderá surgir, e quando em matéria contingente nos encontramos entre duas proposições contraditórias, elas podem ser simultâneamente prováveis, mas uma pode ser mais provável que a outra. Por outro lado, sabemos que a opinião é o assentimento firme da mente sôbre algo, mas com o temor de errar. Há opinião sempre que o que aceitamos como verdadeiro pode não ser. Como poderia haver um conhecimento certo e uma opinião ao mesmo tempo do mesmo objecto? Pode-se ter uma opinião de uma parte da contradição como verdadeira, e outra como provável. Mas o processo filosófico nos tem revelado que os homens alcançam pontos sôbre os quais a certeza é completa, e que são passíveis

de demonstrações rigorosamente apodíticas, e pontos que são apenas passíveis de demonstração, sem êsse rigor de necessidade que desejamos. Outros permanecem apenas opinativos, e em outra parte a mente flutua entre opostos, que é o que caracteriza a dúvida. Ora, Pitágoras ensinava aos discípulos iniciados, que o saber do homem consiste nessa longa estrada, em que aparecem situações como essas. Mas se êle construísse a filosofia desde o início, sob a base da apoditicidade, êle, mais dia menos dia, verificaria que o que era opinativo, poderia ser demonstrado apodìticamente, e que até o que era dubitativo podia transformar-se numa certeza e receber uma demonstração também rigorosa. Mas, infelizmente, os discípulos de Pitágoras, com raríssimas excepções, não compreenderam bem a lição do mestre, e não há sector onde tanto se observe predominarem as opiniões do que no pitagorismo, como se vê através da história. Mas faço uma ressalva: com excepção dos matemáticos. Euclides, por exemplo, que era pitagórico, fazia questão, na geometria, de demonstrar tudo, até o que era evidente de per si. E quando os discípulos lhe perguntavam por que demonstrar o que é evidente, Euclides respondia-lhes dêste modo: há muita coisa que é evidente para nós, mas se queremos demonstrar não encontramos argumentos e, depois, com o decorrer do tempo, o que constituía as nossas evidências é um cemitério de sonhos desfeitos. Ademais, o continuado exercício da demonstração nos auxilia a fortalecer nossa capacidade crítica, bem como permitirá que o que hoje é opinativo encontre amanhã bases seguras para tornar-se apodítico. E foi o que aconteceu na matemática.

Onde esta progrediu, senão naqueles espíritos que seguiram as lições de Euclides, e que procuraram desenvolver sua capacidade de demonstração? E acaso a filosofia progrediu com os que duvidam, com os que vacilam, com os que flutuam entre possíveis? Não, a filosofia não progrediu com os tíbios, os covardes, nem os tímidos. A parte maior da história e das conquistas humanas nada deve a êsses deficitários. Tudo quanto o homem tem feito foi à custa da coragem e da capacidade de sacrifício e de exame. Foi pondo-se totalmente em sua obra, investigando, enfrentando as oposições, procurando resolver os problemas, responder as perguntas,

que o homem avançou, que o homem conseguiu atingir os pontos altos de suas conquistas. Há aquêles que contam que o homem primitivo devia ter sido um temeroso entre os perigos, quase dominado pelo mêdo, atônito ante o desconhecido que o envolvia. Essa é a maior das mentiras. A história do homem primitivo é a história da coragem, da mais inaudita das coragens. Por entre as florestas e os perigos, só a coragem teria permitido que um ser, que não dispõe de defesas naturais, que não dispõe de armas naturais, pudesse vencer e dominar. Não foi a astúcia que tornou o homem poderoso. A astúcia é a inteligência dos covardes. Foi a coragem, foi a vitória sôbre o próprio mêdo, porque se dêste não podia eximir-se (como não pode eximir-se nenhum ser humano), êle conseguiu ultrapassar os seus limites e as suas fraquezas. Enfrentar uma natureza muitas vêzes hostil, sêres adversos, poderosos, e até seu próprio semelhante, é alguma coisa que testemunha a coragem e não a covardia.

Pois, na Filosofia, o que vale é também a coragem. Não foram os que tremem ante tudo que a levaram avante, mas os que, enchendo-se de brios, enfrentaram os problemas. O filósofo astucioso, que não afirma nada, porque teme afirmar e errar, que se desvia como um verme das afirmações, não deu aos homens nenhum benefício. Mas assim como o valente redobra de fôrças ao ver as esquivas do covarde, o filósofo de brio redobra de fôrças ao ver a astúcia do que teme fazer afirmações. E por isso, e sobretudo por isso, o pensamento avança, o homem afirma a si mesmo, e ergue a si mesmo a níveis mais altos. Perdoem-me falar assim. Mas êsses professôres astuciosos, envoltos pelo mêdo da dúvida e pela tibieza, que provém de suas deficiências, e que, obstinadamente, procuram inocular em seus alunos o veneno do cepticismo, da descrença, da falta de confiança em si mesmos, são criminosos de má espécie, relapsos que merecem, não o desprêzo, mas o pontapé com que afastamos as coisas que nos repugnam.

— Pitágoras, o discurso é belo, mas perdoe-me que o interrompa — pediu com humildade Ricardo. — Não pode deixar de reconhecer que o cepticismo também oferece bons frutos, porque, por haver cépticos, é que houve filósofos e ainda os há que se obstinam no estudo da

evidência, da certeza da verdade, como você tem feito aqui entre nós. Nesse caso são úteis.

— Nesse caso são. Mas nem por isso dignos.

— Concordo com você.

Josias e Vítor nada diziam. Mas havia em seus lábios **um rictus** de desaprovação que não queriam confessar. Paulsen estava profundamente sério. Notava-se que nêle havia uma luta interior, e que ainda não se decidira.

— E quanto a êsses mestres negativos, que das cátedras pregam um cepticismo tolo, covarde ou tímido, como você classificou, julga, então, que deveriam ser expulsos das cátedras?

— Se fôsse possível evitar que as ocupassem seria o que de melhor se faria em benefício da juventude. Mas há certos direitos democráticos que é preciso respeitar. Mas, pelo menos, deveriam aceitar os desafios, e ante os próprios discípulos entrar no debate com os filósofos da positividade, mas num debate assim, com normas e regras seguras, seguindo uma linha como a que temos usado em nossas conversações. Só assim teriam os discípulos a oportunidade de verificar que não é pregando negações que se constrói qualquer coisa, e que é mais fácil esquivar-se de enfrentar os problemas que enfrentá-los de frente e com brio. É muito mais fácil dizer-se que nada se sabe sôbre o ser, sôbre a alma, sôbre Deus, sôbre qualquer dos grandes temas, do que penet nêles, investigar, e dizer alguma coisa com senso e segurança. Pôr tudo em dúvida é fácil a qualquer um. Não é necessário muito saber nem inteligência para tomar-se essa atitude. Mas, para analisar, estudar, invadir terrenos férteis de problemas e dificuldades, é preciso ter boas pernas, bons olhos, mãos seguras e sobretudo ânimo forte.

— Tudo isso e a pura verdade, Pitágoras, — ratificou com entusiasmo Artur. — Sempre senti assim, e quando com meus colegas comentamos as atitudes tíbias de certos mestres, sempre me referi mais ou menos dêste modo. É fácil enfrentar um grande problema com piadas, graçolas e esquivas. Mas analisá-lo, e dizer coisas sensatas e seguras, e demonstrar o que se afirma, é difícil. Depois, êles são suficientemente inteligentes para saber que o **munus** da prova cabe a quem alega. Nada alegando, esquivam-se de demonstrar. Realmente, isso é apenas covardia.

— E também deficiência. Não esqueça, Artur, — interrompeu-o Pitágoras, — que essa atitude céptica surge da incapacidade de penetrar nos grandes problemas e analisá-los.

— E diga-me uma coisa, Pitágoras, por que julga que haja tantos mestres que negam o valor à escolástica, a ponto de alguns dêsses tíbios, de que você fala, chegarem a proclamar em plena aula o desvalor de um Tomás de Aquino, de um São Boaventura, de um Duns Scot, de um Suarez, de um Bañez, de um Vasquez e de tantos outros, cujos nomes agora não me ocorrem?

— Ora, a escolástica representa um período de máxima importância da Filosofia. Foi precisamente aquêle momento em que a fé interrogava a Filosofia, e em que esta procurou justificar a fé. Não há uma homogeneidade total na escolástica, sabem vocês disso. Mas a heterogeneidade é filosófica, embora a intenção fôsse justificar os dogmas, tanto quanto possível, com bases filosóficas. Naturalmente que nesse período, quase tudo quanto os filósofos criaram pertence à escolástica. Mas o que a tornou imensamente válida, e de uma importância ímpar, foi a realização da mais extraordinária análise que se conheceu na história do pensamento humano. A análise, levada em extensão e intensidade, permitiu que surgissem novos veios para o filosofar, veios que ainda não foram devidamente explorados.

— Mas por que filósofos como Descartes, Leibnitz, Hegel, Kant, Spinoza e tantos outros desprezaram a escolástica?, — perguntou Vítor.

— Simplesmente porque não a conheciam, — respondeu Pitágoras.

— Como?

— Muito simplesmente. Nenhum dêles conhecia a escolástica. Descartes cursou um colégio de padres, e estudou a escolástica sòmente na juventude e até aos dezenove anos. O mesmo se deu com Leibnitz. Hegel não conhecia Aristóteles, como também não o conhecia **Kant.**

Êste conhecia a escolástica através de seu mestre Wolf, que, como expositor, foi um dos mais fracos e incapazes que o mundo já deu.

— Mas nega você valor a êsses filósofos?, — perguntou Vítor.

— Isso é outra coisa. Não nego o valor dêles, admiro-os até, e me debruço a estudar-lhes a obra, mas nelas encontro deficiências tais que poderiam ser perfeitamente evitadas se não desconhecessem a obra dos grandes autores do passado, e muitas das objecções que apresentam, como ainda acontece em nossos dias, já foram respondidas com séculos de antecedência.

— Dizem que Bergson não conhecia Aristóteles; é verdade?, — perguntou Artur.

— É em grande parte verdade, pois o que conhecia do mestre grego era pouco e insuficiente. Muitas vêzes são falsas as análises que faz da doutrina do Estagirita.

— Modernamente, Heidegger, afirmam que também não conhecia nada da escolástica, — tornou a dizer Artur.

— Também, — respondeu Pitágoras. — Dizem, mesmo, que a modificação que sofreu ùltimamente em suas idéias se deve ao conhecimento que travou com um frade franciscano, que lhe deu obras de Duns Scot para ler. Depois disso, Heidegger modificou muito as suas opiniões.

— Opiniões?... Considera você que Heidegger é um filósofo de opiniões, para seguir a sua classificação?, — perguntou Reinaldo.

— Se me permitirem, deixarei para o futuro, e para outra ocasião discutir a personalidade de Heidegger, que é, sem dúvida, um filósofo de grande notoriedade hoje. Prometo, nessa ocasião, provar que nêle predominam opiniões...

— Cobrarei essa promessa, — disse Reinaldo.

— E eu a pagarei de bom grado.

— Agora ficou claro para nós a admiração que Pitágoras tem pela escolástica. De minha parte sempre me causou espécie que não sendo você um católico praticante expressasse sempre tanta veneração pelos filósofos católicos.

— Se não sou um católico praticante, sou cristão. E se me nego a falar de temas da Igreja Católica, tenho eu minhas profundas razões. Mas o que combato, e o faço com energia, são aquêles que acusam sem estudar a obra de seus grandes autores, — retrucou Pitágoras.

— Para mim, tenho a impressão de que um dia você acabará papando hóstias, — disse sarcàsticamente Vítor.

— Não brinque você com coisas cuja seriedade não pode compreender. É fácil, Vítor, por ignorância, dizerem-se coisas como a que você disse. Não lhe quero mal por isso, nem desejo ofendê-lo com as minhas admoestações. Peço-lhe apenas que respeite o que não sabe e não entende. Se você quiser discutir comigo êsse assunto, dou-lhe um ano para estudá-lo, e depois venha dizer o que disse.

— Pensa você que aceitaria essas bobagens? — Vítor estava irritado.

— Vítor, respeite o que não conhece. Vá estudar primeiro, e depois fale, mas fale com segurança. Gostaria que me viesse demonstrando conhecer profundamente o tema de que discorda, mas com argumentos sólidos, e não com razões que revelam apenas ignorância.

— Perdoem-me intervir, — propôs Ricardo. — Mas, se discutimos assim, daqui a pouco nós nos desviaremos de nossas normas. Vítor e Pitágoras que abandonem êsse ponto. Sejamos dignos. Não conhecemos os fundamentos das idéias religiosas do catolicismo. Lembremo-nos de que a Igreja teve sempre de seu lado homens conspícuos e sábios do maior valor, e que tôda a nossa cultura deve a êles o melhor que possui. Não neguemos nem ofendamos o que desconhecemos. Pitágoras nesse ponto tem razão. É necessário respeitar a crença alheia. De minha parte, assumo um compromisso de honra com os amigos: seguirei o conselho de Pitágoras. Irei estudar a escolástica, e só me porei a atacá-la depois de a conhecer.

— Muito bem, Ricardo. Sua atitude é nobre, e só posso encher-me de satisfação ao ouvir as suas palavras.

Assim procede um homem de dignidade, numa época em que a dignidade é a coisa mais rara, e que, contrastando com as leis da economia, menos vale, o que demonstra que nesse campo a economia nada tem que ver com tais coisas. Mas eu estenderia meu pedido. Se pudesse solicitaria a todos os que acusam a escolástica que, antes de fazê-lo, estudassem-na, para depois combatê-la, se puderem. Até hoje não encontrei um sequer que a atacasse e que a conhecesse medianamente. Essa é a verdade.

Não seria melhor que voltássemos a examinar os pontos que deixamos para trás?, — propôs Artur.

— Isso mesmo, — apoiou Paulsen. — Há pouco, ao conversar com Vítor, estava êle me dizendo o seguinte: todo conhecimento humano parte da experiência sensível, pois são os sentidos que nos colocam em face do mundo exterior e nos oferecem os meios de conhecimento do mesmo. Mas acontece que os sentidos nos enganam e que, portanto, o nosso conhecimento, tendo essa base, terá que sofrer as deficiências de origem. Como Pitágoras naturalmente não aceitaria êsse ponto-de-vista, seria interessante que o abordasse, e nos dissesse o que pensa sôbre êle. Não acham que é um tema de grande importância para o diálogo de hoje?

Todos aprovaram, e Pitágoras aceitou tratar dêle. E começou dêste modo:

DIÁLOGO SÔBRE A VERDADE E O ÊRRO

— Antes de entrar na análise do valor do conhecimento sensível, há outros pontos que desejo abordar, pois são importantes para o que pretendemos fazer. — Pitágoras tomou uma posição mais ereta, e com palavras bem marcadas, continuou dêste modo: — De certa maneira, o intelecto humano é causa dos nossos erros; ou seja, não é causa deles por sua própria natureza. Uma tese como esta precisa ser demonstrada, e é o que farei. É evidente que o intelecto humano é essencialmente limitado. Nisto, creio, estamos todos de acôrdo. Ademais, essa deficiência está comprovada por tôda a nossa experiência. Essa deficiência natural permite-nos compreender tôdas as outras deficiências que daí decorrem. Mas essa deficiência não é êrro, senão apenas ignorância, e ignorância negativa. Se o intelecto não sabe tudo, não quer isto dizer que êle não sabia nada. Essa deficiência não é êrro, repito. Há êrro sòmente quando o intelecto humano se afasta das regras da verdade. O facto de o intelecto ser deficiente não quer dizer que seja falível, porque de certo modo é infalível no que sabe com segurança, embora possa não saber. Não há falha, mas faltas, deficiências, porque muito nos escapa ao conhecimento, mas o que obtemos pode, desde que obedecidas as regras, ser verdadeiro. Assim, por deficiência, não sei tudo quanto é inteligível de Artur, mas posso saber com infalibilidade que é Artur, que é um ser humano, que é um ente real, etc. Ao conhecer, podemos desviar-nos, por deficiência de nossos órgãos sensitivos, por deficiência de nossa constituição intelectual, memória, raciocínio, paixões, que podem afastar-nos de uma recta observação. Mas acusar de falsidade todo o nosso intelecto é cair num extremo que é

absolutamente falso, pois então tudo seria falso, e falso também que tudo seria falso em nós.

— E os erros que provêm dos sentidos, Pitágoras?, — perguntou Josias.

— Sôbre êles já falarei. Mas preciso examinar outros pontos antes de chegar lá. Quando falamos em conhecimento sensível e conhecimento intelectual, na verdade o têrmo conhecimento não é unívoco aqui, mas análogo. A sensação é, na verdade, uma reacção psíquica de ordem representativa, que se processa em nós, produzida por excitações de coisas externas. É assim que se manifesta a sensação. O intelecto é que julga essas sensações. Sabemos que há muitas vêzes erros em nossas sensações, porque dispomos de outros meios de verificação, meios já intelectuais. Erramos quanto às côres, quanto às dimensões, quanto às figuras das coisas; sofremos de ilusões várias, ópticas, tácteis, auditivas, etc. Mas todos êsses erros são retificáveis, e a experiência nos mostra que os retificamos, ou podemos retificá-los. A montanha distante, que aos nossos olhos é menor que uma casa (pois esta ocupa maior campo visual que aquela), não nos mantém nesse êrro, porque, intelectualmente, podemos retificar o que os olhos expressam. São tais factos que levam os idealistas, positivistas, Kant, Hume e tantos outros a negarem a tese de que existem coisas externas verdadeiras, que são a causa da sensação.

— Pitágoras, permita-me perguntar-lhe: e não pode ser o próprio ser humano a causa dessas sensações e não as coisas externas? Se não pode, é favor provar-me, porque, de minha parte, duvido muito da existência dessas coisas externas.

A essa solicitação de Josias, Pitágoras respondeu:

— Se as sensações são, como realmente são, factos contingentes, têm elas uma causa. Será o próprio sujeito, que sente, a causa dessas sensações? Essa é a sua pergunta. Se fôsse o sujeito, que sente, a causa única dessas sensações, poderia êle dirigi-las e criá-las a seu prazer. Nossa vontade seria suficiente para criá-las.

— Mas, e a imaginação? — tornou a perguntar Josias.

— A imaginação não a podemos dirigir sempre, e as representações externas são independentes da nossa vontade. A imaginação é obscura, flutuante, enquanto a representação externa é vivida, delimitada.

— Mas, e o sono e os sonhos? Não há nêles factos que nos dão, quando sonhamos, a sensação de que são verdadeiros?

— Quando sonhamos, sim; são reais para nós. Mas os outros factos que vemos, quando não sonhamos, não apresentam a desordem, a incongruência, os disparates que o sonho mostra e, ademais, revelam uma ordem, que não contradiz a lógica nem a matemática.

— Se a nossa vontade não os pode criar, por que não podemos criar inconscientemente a realidade? — perguntou Josias novamente.

— Nesse caso é algo que constitui para a nossa consciência o mundo exterior, e viria provar que ainda é algo fora de nós.

— Como? O inconsciente é uma parte de nossa mente, — retornou Josias.

— Mas uma parte que é fora da nossa consciência, do que constitui pròpriamente o nosso eu consciente, pois actua sôbre nós, e iludiria a nossa consciência, fazendo-nos julgar que é verdadeiro o que não é. Mas a causa seria exterior de qualquer modo. Ademais, essa posição cairia em todos os defeitos do idealismo solipista, pois teríamos que afirmar apenas a existência pessoal de cada um de nós, e nada mais. Por outro lado, se admitimos uma acção inconsciente, êsse inconsciente, enquanto nos dá a conhecer o mundo que captamos em vigília, oferece êste mundo sob uma ordem em que algumas coisas permanecem, e outras não, mas tôdas obedientes a normas seguras de causalidade, de razão suficiente, de ordem rigorosamente lógica e matemática. E tudo isso fora de nossa consciência, que não é produto da nossa vontade, e teria uma realidade. E voltaríamos ao mesmo ponto, e teríamos afirmado a realidade de um mundo exterior à nossa consciência, mundo que esta seria capaz de conhecer, compreender, e ainda perscrutar suas leis e invariantes, e classificá-lo através de conceitos, categorias,

descobrindo as normas lógicas e matemáticas que o dirigem. Por essa concepção, continuaríamos afirmando a existência dêsse mundo, e justificando o valor do nosso conhecimento. Éste era capaz de conhecer a realidade do que é criado por um gênio oculto, o grande inconsciente, criador de todo o mundo. Seria maligno êsse gênio, como o propôs Descartes, ou bom. Por que preferir uma concepção que acabaria por dar a êsse gênio um poder divino, além de outras absurdidades que decorreriam conseqüentemente daí?

— E as alucinações? E por que não pode ser tudo uma alucinação? Eu, você, tudo? — perguntou Josias, já com raiva.

— Há alucinações, Josias, todos nós o sabemos. Mas elas podem ser contidas, evitadas, e provocadas também. Podemos, depois de haver passado por elas, saber quando são alucinações, ou não. Se não nos fôsse possível distinguir o que é alucinação do que é realidade fora de nos, não falaríamos em alucinações. Há alucinações porque há realidade fora de nós. Você não é uma alucinação minha, Josias?

— Mas você bem pode ser minha — replicou Josias.

Pitágoras preferiu não responder, porque entendeu que, se o fizesse, afastar-se-ia do clima que gostaria de manter em seus diálogos. Fêz apenas um sorriso de condescendência, que foi apoiado por quase todos.

— Pitagoras, acredita você que a côr verde dêsse pano é em si como ela aparece para nós? — perguntou Ricardo.

— O que há de comum na sensibilidade é a quantidade, a qual, quando contínua, é a extensão; quando discreta, é o número, e também a qualidade, que é intensista. Sabemos que êsse verde é o resultado de tantas e tantas vibrações. Hoje, poderíamos talvez medir com uma segurança muito grande. Para a constituição da minha visão, tudo isso me é traduzido assim, como a minha imagem representativa do verde. O conhecimento surge de uma relação entre o cognoscente e conhecido, mas é verdadeiro dentro dessa relação.

— Não é isso o que afirmam os relativistas? — perguntou Reinaldo.

— Parece-me que disse que há no relativismo um aspecto positivo, e ninguém de boa mente o pode negar. Mas, a verdade que surge dêsse conhecimento, dentro dessa relação, é verdadeira. Nessa relação, êsse verde é como êle é.

— Neste caso, tudo é verdade, e cairíamos no defeito que você fêz tanta questão de frisar — retrucou Reinaldo.

— Tudo é verdade considerado em si mesmo, porque ser é verdade. Se ser fôsse falsidade seria nada, já que mostramos que a falsidade é negativa. Mas um juízo pode ser falso, como o mostramos. Portanto, nem tudo pode ser verdade.

— Mas um juízo falso é em si verdadeiro, ou não? — perguntou Reinaldo.

— O juízo enquanto juízo lógico é falso, enquanto entidade que se dá, entidade psicológica, é verdadeiro. Parece-me que já disse que a falsidade há apenas no juízo, não na realidade das coisas enquanto sêres. Enquanto sêres as coisas não mentem.

— Você não pode negar, Pitágoras, que grandes filósofos discordam dessa posição. E eu poderia citar muitos, como entre os antigos, Heráclito, Parmênides, Demócrito, e, entre os modernos, Descartes, Berkeley, Kant, Hegel, e tantos outros — ponderou Reinaldo.

— Sabemos todos disso. Contudo os melhores argumentos e mais sólidos e bem fundados não estão do lado dêles, mas do lado que adoto.

— Gostaria que me fizesse então uma síntese de tais argumentos. Seria bom para todos nós — propôs Reinaldo.

— Sei que há dificuldades em fazê-lo, pois tenho que confiar apenas na memória e numa disposição intelectual favorável que pode me faltar num momento como êste. Contudo, esforçar-me-ei para ser o mais preciso e seguro.

— Então comece.

— É o que vou fazer.

DIÁLOGO SÔBRE A EXISTÊNCIA DO MUNDO EXTERIOR

— A existência do mundo exterior, devido à insistência de muitos que a negam, tem sido, para outros, objecto de demonstração. Mas, coloquemo-nos do lado dos que lhe negam a existência. Já vimos os argumentos que manejam. São todos frágeis, nenhum revela a apoditicidade necessária, pois se fundamentam todos no facto de existirem certas deficiências em nosso conhecer sensível. Em suma, nenhuma razão poderosa coloca-se do lado dêsses negativistas. Mas como o **munus probandi** pertence a quem alega, êles exigem, dos que aceitam a sua existência, que a provem. Sou solicitado, agora, também, para fazê-lo. Pois, em primeiro lugar, devo dizer que os argumentos em contrário não procedem, e bastaria a análise de que não procedem para que se compreenda que a negação da existência do mundo exterior é produto apenas de deficiência, apesar de se colocarem do lado de tal concepção inúmeros homens realmente de valor. Mas seus argumentos, contudo, foram sempre precários.

Verificou-se que há uma diferença fundamental entre a imaginação e o que chamamos realidade, entre o que chamamos alucinação e o que chamamos realidade, entre o que chamamos sonho e o que chamamos realidade exterior. Em todos os outros modos de vivermos as sensações, há ilogismo, há desordem, há obscuridade, há incoerência. Do lado do que chamamos realidade do mundo exterior é o inverso: tudo segue uma ordem, uma regularidade, obedece a leis e invariantes. Se somos nós que criamos tal mundo, temos de dar a causa ao nosso inconsciente e a êste uma autonomia, o que peca por cair em absurdos da pior espécie.

A nossa vontade não intervém. A côr imaginada é diferente da côr vista.

— Um círculo, Pitágoras, visto à distância, parece uma elipse, uma tôrre quadrada parece uma tôrre redonda, a lua parece aos nossos olhos plana e não o é. Não nos enganam os nossos sentidos? — perguntou Ricardo.

— Posso verificar que o círculo é círculo, embora pareça uma elipse. Mas, na verdade, o círculo, visto à distância, apresenta-se como uma elipse, como a tôrre quadrada, à distância, parece redonda. Tudo isso não é falso, é real. Mas quem é que fundamenta o conhecimento apenas nos sentidos? Não falei, não cansei de dizer que o nosso conhecimento intelectual completa os dados que oferecem os sentidos? O círculo, em si, continua sendo círculo. O que muda é a aparência do círculo. A aparência é o objecto formal dessa sensação, mas o círculo, aparece à distância como elipse, produz a aparência de elipse, sem o círculo deixar êle mesmo de ser o que é. Só o círculo, visto à distância, enquanto visto, é que parece uma elipse. Não há êrro dos sentidos nesse caso, há êrro de nosso juízo, de nosso intelecto, que procedeu precipitadamente. Êsses erros decorrem das inconsiderações do nosso juízo, mas as coisas são o que são. E assim também para com os outros exemplos.

— Mas o conhecido deve estar no cognoscente. Ora, os objectos exteriores não estão nêle, logo não existem — propôs Josias.

— Eis um silogismo que peca desde início. O conhecido esta no cognoscente não entitativamente, mas intencionalmente. Foi o que vimos. O resto cai por si.

— Pitágoras, tudo quanto você disse até aqui não provou ainda que existe um mundo exterior ao homem — interveio Josias, num desafio.

— Se os meus argumentos não satisfizeram, depois de ter mostrado que há uma ordem completamente diferente entre o mundo da imaginação e o mundo da realidade exterior; depois que demonstrei que há grande diferença entre um copo dágua sonhado e um copo dágua real, que há diferença entre a dor sentida, a experiência vivida, e a dor imaginada e a experiência imaginada; depois que se verificou que o sonho apenas nos dá convicções, sem certezas bem fundadas, enquanto o mundo da realidade as dá; depois que se verificou haver no mundo exterior uma ordem que liga os factos uns aos outros, que nos explica o porquê das coisas que obedecem a ordens claras, que perscrutamos, achamos, e que podemos nêle exercitar a nossa vontade dentro de uma ordem rigorosa; depois de tudo isso, se há ainda alguém que, tendo tudo isso à mão, aos olhos, aos sentidos e à inteligência, ainda duvida, ainda quer negar o mundo exterior, ao qual, contudo, se apega e actua consciente de sua realidade e não da realidade do mundo do sonho, que sabe que não é verdadeira, e que não trocaria ser forte, saudável, rico no mundo exterior por ser forte saudável e rico no mundo do sonho, e que nem julgaria a mesma coisa, depois de tudo isso, que posso mais dizer? Teria de reexaminar tudo, ponto por ponto, para finalmente mostrar que a posição que nega essa existência não tem a seu favor nenhum argumento sólido, que é refutada por tôdas as absurdidades que daí decorrem, porque se vê forçada a tornar-se solipsista, e a afirmar que a única realidade é a da própria pessoa que pensa assim. Esta ainda se vê forçada a negar a realidade de suas mãos, de seus braços, de seu corpo, enquanto, na vida prática, não os nega, defende-os, luta por êles, e procede com a maior fé na sua realidade, a ponto de afirmar que a única realidade é ela só, porque se admitir que eu ou Artur somos sêres reais fora da sua mente, terá de admitir um mundo exterior, e ficando sòzinha em si mesma, terá de admitir que tudo o que se dá em seu mundo não é realização de si mesmo porque não é capaz de controlá-lo e criá-lo a seu sabor, mas, ao contrário, se vê constrangido a viver e a proceder sob o domínio de uma coisa que cria, mas não sabe como cria, e que não dirige, a qual, ao contrário, o dirige, o domina; que chega, enfim, a tais absurdos de, declarando-se ante a sua própria experiência como um ser contingente, ter que afirmar que é o princípio de tôdas as coisas, sem ter razão de o ser, sem encontrar nenhuma razão sequer de ser; que causou a si mesmo, não existindo antes de existir, e passando a existir por si mesmo, numa mágica

sem razão, sem justificação, mas que ao mesmo tempo que é o criador de todo êsse mundo, é preciso apelar a um misterioso, que chama inconsciente e que o cria, negando já a si mesmo o poder criador mas a uma parte de si mesmo, que é outro que êle que actua, sem uma razão, sem um porquê, criando um mundo que não é verdadeiro mas falso; e cujo mundo falso êle coloca em sua imaginação, e depois afirma que êle é o único verdadeiro, tendo já tirado dêsse mundo verdadeiro o inconsciente, que é outro, e que passa a ser mundo exterior ao mundo da sua imaginação, e mundo exterior ao mundo de seu eu, enfim que fica pulando de um absurdo para outro, sem apresentar nexo nenhum em nada do que diz e, finalmente, do alto da sua tolice (perdoem-me a expressão, mas para coisas feias palavras feias), do alto da sua tolice, nega a validez da outra concepção, que é cristalina, que é lógica, que é regular, que corresponde à regularidade dos factos que sucedem, e que explica melhor o mundo da imaginação e do sonho, fundado no mundo da realidade exterior; em suma: êsse alguém não merece mais resposta. Que fique com a sua opinião, mera opinião, sem qualquer base de certeza, senão uma convicção que é um apêlo à loucura. Um debate aqui já se exclui do campo do bom senso, e penetra no campo das coisas banais e ilógicas, das conversas de alucinados e dementes.

Essa concepção é um rosário de tolices, de absurdos e de contradições. É só o que me cabe dizer.

Josias estava impaciente, e o nervosismo manifestava-se em seus gestos e não se contendo, explodiu:

— Pois eu continuo pensando assim. Nem você nem tôda a lógica do mundo será capaz de me convencer do contrário.

— Você respondeu a si mesmo Josias. Você definiu a sua posição. Nem tôda a lógica do mundo seria capaz de convencê-lo. Nada mais tenho a dizer.

A situação parecia insustentável. Havia o perigo de perder-se o que já se havia conseguido. O choque entre Pitágoras e Josias poderia tomar rumos bem graves. Um rompimento seria então fatal. Mas, na verdade, nem Josias nem Pitágoras desejavam isso. E como se a mesma vontade os animasse, ambos concordaram em aceitar a proposta que foi feita por Artur:

— Vamos fazer uma pausa. Mudar de assunto e, depois, se houver tempo, e se convier a todos, retornaremos aos temas examinados. Que acham?

Não houve quem discordasse.

E durante aquela noite, até que todos se despediram, tratou-se de tudo, menos de filosofia. Mas ficou acertado que, no dia seguinte, retornar-se-ia aos estudos que estavam em foco.

DIÁLOGO SÔBRE OS CONCEITOS UNIVERSAIS

O ambiente era todo de expectativa, e como já haviam chegado todos, foi Artur, quem, dirigindo-se a Pitágoras, começou assim:

— Depois das explanações feitas e dos debates havidos, creio que um ponto de máxima importância, e que haveria de interessar sumamente a todos, é o seguinte: a verdade objectiva dos nossos juízos universais, de que falou Pitágoras, pende naturalmente do valor dos nossos conceitos. E como neste ponto não palmilhamos terreno pacífico, gostaria que Pitágoras discutisse o valor dos conceitos, pois há aqui diferentes opiniões que deveriam ser examinadas.

— Boa proposta a de Artur — apoiou Ricardo. — Realmente é êste um ponto em que, estou certo, vou dissentir em muitos aspectos de Pitágoras. — E, virando-se para Reinaldo, Josias e Vítor, acrescentou: — e do meu lado, garanto, há alguns outros.

— Não há dúvida que tocamos num ponto de máxima importância, de importância fundamental, porque êste é o velho tema dos universais, que abalou profundamente os primeiros séculos da escolástica, e continuou através dêsse período, e ressuscita hoje, agitado por doutrinas, como o subjectivismo, o criticismo, o materialismo, o intelectualismo, o panteísmo, o ontologismo, o historicismo, e tantas outras. Além disso, obriga não só a saber do valor do conceito universal, mas também dos juízos universais, que são imediatamente evidentes, e dos juízos universais, que não são imediatamente evidentes, mas que alcançamos pelas deducções e inducções. E, ademais, tôda a base da ciência e dos métodos científi-

cos, sobretudo do inductivo-deductivo depende da solução dêsse problema.

— Se é que tem solução. — Afirmou Paulsen num gesto vago, que Josias apoiou com decisão.

— Não custa tentar pelo menos colocar-se o problema, e examinar as razões que assistem a tôdas as posições, pelo menos às principais, pois não sei se a memória me ajudará a abordar todos os aspectos, e a poder responder às inúmeras objecções, que certamente o exame de tal tema irá provocar.

— Então, não percamos tempo — propôs afanosamente Artur. — Comece, Pitágoras.

Houve uma pausa, pois Pitágoras desejava, sem dúvida, concatenar as idéias; depois começou:

— Diz-se que é universal o que se ordena a muitos. Assim se fala numa lei universal, quando obriga a muitos; numa causa universal, quando o é de muitos efeitos. Uma idéia universal é a que serve de exemplar a muitas outras, e assim por diante. Ora, sabemos que o conceito representa intencionalmente o seu objecto, pois já vimos que não é uma repetição física do objecto, mas apenas mental, formal, em suma, intencional. Pode-se falar, e é tema abordado na filosofia, o universal como ser, o universal directo ou metafísico de que falavam os antigos, o universal de **prima intentionis.** Êsse universal é um, unìvocamente, em muitos, distinto dos outros e segundo tôda a sua razão. É um, porque é indistinto, indiviso em si, e distinto de qualquer outro. Não é uma unidade de singularidade, porque então excluiria a multiplicabilidade; não é uma unidade de essência, porque prescindiria da multiplicabilidade; não é uma unidade de similitude, porque diz a diversidade dos indivíduos em alguma nota que lhes convém. É uma unidade que os escolásticos chamavam **praecisiva,** porque inclui o complexo das notas de alguma natureza e prescinde de sua individuação. Tem a aptidão de ser em muitos. Assim **homem** é um conceito universal, que está em todos os sêres singulares humanos unìvocamente, distintamente, porque cada um é homem, segundo tôda a sua razão, porque tôda a estructura esquemática do conceito está em cada homem. Não é uma unidade de singularidade, porque não exclui

a multiplicabilidade, nem unidade essencial, porque não prescinde da multiplicabilidade, nem unidade de similitude ou de semelhança, porque diz diversidade de indivíduos. É o que os antigos chamavam de **universal in essendo.**

— Perdoe-me Pitágoras, mas por que gosta você de usar os têrmos escolásticos, e não alguma coisa mais moderna e de sabor menos bolorento? — perguntou Josias.

— Meu caro Josias, pela simples razão de que neste, como em quase todos os assuntos, os escolásticos, em vez de ficarem no terreno das meras asserções e das opiniões, dedicaram-se tanto a estudá-los que não podemos prescindir de suas contribuições. Podemos substituir palavras, e já substituí muitas, fique certo, mas pouco adiantaria isso para a inteligência do assunto, havendo ainda o risco de nos perdermos em confusões perigosas. Prometo, depois de dar uma visão do tema, sob as bases que os escolásticos oferecem, pois durante séculos se dedicaram a êsse problema, traduzir tudo isso para a linguagem mais moderna, mas só depois de ter conseguido uma precisão tal que não haja perigo de fomentar confusões em vez de facilitar esclarecimentos.

— De minha parte, julgo que Pitágoras está com a razão. Afinal de contas, devemos deixá-lo expor da forma que melhor gosta — interveio Artur. — Nós, à proporção que encontramos dificuldades, pedir-lhe-emos que nos ajude, esclarecendo-nos.

Pitágoras, então, continuou:

— Há agora o universal chamado lógico, reflexão, segundo a intenção, que os antigos chamavam de **universale in predicando.** É o conceito formal, unidade e multiplicabilidade, que se predica de muitos por identidade, assim as categorias, como a de substância, etc. Para falarmos, então, uma linguagem mais ao sabor de Josias, os primeiros universais se refeririam a sêres que os representam, que os são. Assim os conceitos homem, cão, casa, têm objectos que os representam, que o são. Os segundos, que são reflexos, referem-se ao que as coisas **têm.** Assim, a **animalidade,** nós temos em cada um de nós, mas nenhum de nós é **animalidade,** porém é **homem.**

Pois bem, o problema surge quando se discute o valor de tais conceitos. São êles meras palavras, são êles reais nas coisas ou apenas em nossa mente, ou são ainda apenas imitados pelas coisas, mas existentes fora das coisas, ou seja, subsistentes? Dessas perguntas, e de suas respostas, surgiram então diversas posições filosóficas, das quais as principais são as seguintes: a nominalista (dos defensores do nominalismo) os quais afirmam que o têrmo verbal, a palavra, é um universal apenas significativo, que aponta apenas universalmente os indivíduos; os conceptualistas (do conceptualismo) dizem que tais têrmos universais são puramente subjectivos. O universal está em nossa mente. Os realistas exagerados afirmam que tais universais correspondem, na mente, ao conceito objectivo formalmente universal, e, na coisa, é formalmente universal, e ainda separada, subsistente fora da coisa. E, finalmente, o realismo moderado diz que, na mente, é como dizem os realistas exagerados, mas que, na coisa, são realidades apenas fundamentalmente universais, mas a forma da universalidade está apenas na mente. Há ainda outras posições, mas tôdas, afinal, reduzem-se às que acabamos de citar.

— Não preciso dizer, Pitágoras, que a posição que defendo é a nominalista — afirmou Josias.

— Sei disso, Josias. Você teria ao seu lado Heráclito, os sofistas, Epicuro, os estóicos, Roscelino e, modernamente, Ribot, Hume, Stuart Mill, Taine e tantos outros.

Entre os conceptualistas, que afirmam que é apenas um conceito, e que sua universalidade está apenas em nós, ou em palavras mais actuais é um esquema mental apenas, temos muitos e, entre êles, Ockham, Gabriel Biel, Buridan, Kant, Bergson, William James, Dewey e tantos outros. É verdade que às vêzes, entre os modernos, é difícil precisar quem é nominalista, e quem não o é, porque há limites pouco claros para defini-los.

Bom, segundo o que já expusemos, os nomes universais correspondem a representações intencionais, que são os conceitos, os esquemas eidético-noéticos. Para os nominalistas e para os conceptualistas, são meramente subjectivos. Contra êles, caberia provar que não é assim, e que representam alguma coisa que está fora do sujeito que cogita, fora da actividade cogitante.

— Isso é o que eu desejaria ver você provar — insistiu Josias.

— O principal, vejo, dispensando outros aspectos, consiste apenas em provar que têm um valor objectivo.

— É isso, já disse, que gostaria que você provasse, — repetiu Josias.

— Tomemos o conceito **Homem.** É apenas um conceito subjectivo? É uma singularidade real do indivíduo, ali vai o Homem? É apenas uma coleção dos indivíduos? Quando digo que Artur é Homem, que Josias é Homem, que Ricardo é Homem, digo alguma coisa que é realmente de varios indivíduos. Não digo que Artur é a palavra **homem**, nem Josias, nem Ricardo. Nao é um conceito subjectivo, porque Artur não é a minha idéia subjectiva do homem. Não é singularidade individual, porque posso predicar de muitos. Não é uma coleção, porque uma coleção nao posso predicar de um só, porque se dissesse "Artur é o homem" seria falso, porque Josias também é homem e não o **homem.** Nem o nominalismo nem o conceptualismo resolvem êsse ponto, e refutam-se desde já dêste modo.

— Mas, Pitágoras, se os indivíduos são diversos, como se pode dar uma natureza comum a todos êles? — perguntou Josias.

— Os indivíduos humanos são fìsicamente diversos, mas ontològicamente não o são. Há uma mesma natureza, algo em comum que todos têm, o de serem homens.

— Mas o homem, como tal, não existe. Existem talvez Artur, talvez eu, aos quais chamamos homem. É apenas uma palavra.

— Poderia não existir como concebemos, mas existe no que concebemos em você, em Artur.

— Homem é apenas uma ficção da nossa razão — acrescentou Josias.

— Mas que tem um fundamento em você, em Artur.

— Então, você caiu em contradição, porque o universal é um, e agora é múltiplo, porque está em mim e em Artur, em Reinaldo — alegou Josias.

— O universal é um como unidade formal não numérica. Pode ser múltiplo numèricamente, não um formalmente. Assim podem haver muitos triângulos, mas a razão do triângulo, a triangularidade, é uma só.

— Você disse que a cognição se realiza por assimilação do cognoscente ao conhecido. Como haver essa assimilação, se no intelecto está universalmente, e, na natureza das coisas, está singularmente? Como é isso, Pitágoras? — perguntou Reinaldo.

— Mas a assimilação é intencional, não real. Parece-me que frisei bem êste ponto.

— E a ciência se funda em singularidades? — tornou Ricardo.

— Sim, mas toma os singulares segundo unidades formais comuns a muitos sêres.

— Mas, se os universais existem fora da mente, êles são, então, singulares. Há aí contradição manifesta — alegou Josias.

— No objecto singular, é singular. Não é, porém, por si singular. Neste triângulo, a triangularidade dêle é singular, mas triangularidade não é, por si, singular, como não o é o homem.

— A semelhança, você aceita que é universal. Que expressam as palavras e os conceitos, senão semelhanças? São, portanto, universais — objectou Ricardo.

— Uma coisa é a razão da semelhança, e outra a da universalidade. A semelhança dá-se entre dois ou mais, mas a universalidade diz respeito a muitos, é constitutivo essencial de coisas singulares.

— Então, você defende a tese do realismo exagerado, isto é, que os universais têm uma existência fora de tôdas as coisas, em si mesmos, e são subsistentes? — perguntou Ricardo.

— Gostaria, se fôsse possível, de discutir os fundamentos do chamado realismo exagerado ou também platônico, como é conhecido, mas isso me é impossível agora, pois teríamos de discutir o platonismo em seus fundamentos. Porém, como o platonismo, nesse ponto, é controverso, não creio que me exijam que eu discorra sôbre tema que ultrapassa o campo de um mero diálogo.

Prefiro, se me permitem, defender a tese do realismo moderado, que aceito em suas linhas gerais.

— Faça-o, então — concordou Ricardo com o apoio de quase todos.

— Para essa posição, o universal está concretamente no indivíduo fundamentalmente, e formalmente na mente. Ou seja, há, neste triângulo, o que lhe dá a razão de ser triângulo, como em Artur o de ser homem. Fundamentalmente, o universal se dá no indivíduo. E, na mente, se dá formalmente, intencionalmente. Decorre da justificação dessa doutrina a impossibilidade da concepção nominalista e da conceptualista.

— Pitágoras, você prometeu analisar a deducção e a inducção. Não seria melhor tratar dêsses pontos? Creio que depois nos seria mais fácil discutir sob aspectos gerais as suas idéias, e propor as objecções, cada um, que julgar conveniente.

E esta proposta de Artur foi aceita por todos. Pitágoras concordou em examinar o que pediam, mas antes de tratar do tema, assim se expressou:

— Reconheço que há assuntos que exigem maior exame, embora em suas linhas gerais tenham sido tratados, como é êste que se refere aos conceitos universais. Mas uma coisa se encadeia a outra, e o ponto a que cheguei foi uma decorrência rigorosa do que já havia exposto. Há muitos aspectos aqui que têm provocado grandes controvérsias, e que ainda provocarão, mas creio que examinei dentro dos pontos principais o que era conveniente examinar.

Ninguém discordou do que êle disse, mas só Artur aceitou inteiramente as suas palavras.

DIÁLOGO SÔBRE A DEMONSTRAÇÃO E O MÉTODO

— A demonstração é o processo da mente, segundo a causalidade lógica, através do conhecimento de um têrmo médio, pelo qual se passa do conhecido para o desconhecido; a mostração é a revelação do conhecimento sem o uso de um têrmo médio. Assim, a primeira é mediata, a segunda é imediata. Na lógica clássica, tôda demonstração não inductiva reduz se ao silogismo. Todos sabem que dos processos mentais distinguem-se o processo deductivo, que procede de proposições estritamente universais dadas como premissas, e o processo inductivo, que, partindo dos casos particulares, induz, conduz às leis universais, às proposições universais. Chama-se em geral de raciocínio ao processo deductivo, o qual consiste, partindo do têrmo médio conhecido, em poder-se comparar dois outros têrmos para entre êles conhecer suas semelhanças ou diferenças. Daí dizer-se que o silogismo é o processo mental pelo qual se realiza a comparação de dois têrmos com um terceiro, por meio do qual se deduz a identidade ou a diversidade.

Pitágoras fêz uma pausa, e prosseguiu depois: — É desnecessário citar as opiniões contrárias ao silogismo, porque qualquer obra de lógica as apresenta. Mas as principais reduzem-se a afirmar que o silogismo nada mais é que uma tautologia, pois não nos aponta nada mais do que já está contido nas premissas. Mas que outra finalidade tem o silogismo se não essa? Dizem que êle não nos dá nada de novo, e assim por diante. Mas tudo isso sabia já Aristóteles, e todos os que o seguem na filosofia. Não se pode negar que o silogismo é um juízo analítico, que é infalìvelmente verdadeiro se obediente às regras que a lógica oferece, pois as conclusões não podem ir além do que já está contido como certo, e auxilia a esclarecer, pelo seu aspecto analítico, e a exercitar a mente humana em raciocínios mais seguros, além de per-

mitir o progresso da ciência e de captar o que está contido virtualmente nas premissas, tanto compreensiva como extensivamente.

— Se não me engano foi Stuart Mill quem disse que a proposição "todos os homens são mortais" não pode ser uma premissa maior certa para qualquer deducção, se nós desconhecemos que todos os homens são mortais. Ora, os silogismos partem de verdades como essas que não estão provadas. Que diz a isso, Pitágoras? — perguntou Ricardo.

— Sim, realmente Stuart Mill apresentou essa objecção, mas teria êle razão se a tomássemos apenas em sua extensão, ou, seja, no número dos indivíduos que nela estão inclusos. Mas o valor dessa proposição não está fundado na extensão, porém na compreensão, isto é, no conjunto de notas que constituem o conceito. A mortalidade do homem não é lògicamente concluída pelo simples facto de se ver que todos os homens morrem, que os homens do tempo de Alexandre ou de César não existem mais. A mortalidade do homem é concluída da sua natureza, que e mortal. Essa objecção não procede por isso. De minha parte concordo que o silogismo não é suficiente para construir uma ciência humana mais segura. Não foi, porém, apenas com essa forma de raciocínio que o homem construiu a sua ciência. Desde o instante em que o homem alcança a alguma coisa de certo e verdadeiro, êle verifica que pode reduzi-la a um silogismo, o que corrobora o valor dêsse processo, que não é o único válido.

— Você dá validez naturalmente também à inducção? — perguntou Ricardo.

— Naturalmente. Na inducção, parte-se dos factos particulares para alcançar a uma lei, a um juízo universal. A ciência, por exemplo, funda-se na experiência repetida, de cujo exame o homem pode conhecer uma lei. Mas, para chegar a tanto, é preciso aceitar uma lei de regularidade universal. Se os factos repetidos repetem a mesma norma, pela lei da regularidade universal, que é observada, pode-se concluir que essa norma é uma lei, embora muitas vêzes seu enunciado seja incompleto. O método inductivo, ligado ao deductivo, dá-lhe grande validez e auxilia inegàvelmente ao conhecimento seguro e verdadeiro por parte do homem, mas exigindo sempre

comprovações. Tanto o método inductivo como o deductivo encontram validez nos argumentos que já expus até aqui, em defesa de meus pontos-de-vista gnosiológicos e lógicos.

— A inducção científica, Pitágoras, e quando se trata de ciência meu interêsse é conseqüentemente maior, porque me dedico ao seu estudo — disse Ricardo —, apresenta características que, se me permite, passaria eu a expô-las, podendo você, depois, fazer objecções ou reparos que julgar conveniente, caso me tenha afastado da sua realidade ou cometido alguma falta grave.

— Pois não, Ricardo. Aliás você, melhor do que eu, poderia expor êsse ponto. Pode fazê-lo.

— A observação e a experiência são os fundamentos do método científico. Pela observação, disciplinamos a atenção para os factos; pela experiência, realizamos a aplicação dos meios, a fim de alcançar a um conhecimento certo. Para a observação impõe-se, pois, a aplicação reta dos sentidos dispostos para o facto, devendo o cientista, tanto quanto possível, evitar juízos intelectuais e a presença de preconceitos, pois, do contrário, a observação não é reta. Tais providências são imprescindíveis, sendo, porém, muito difícil que o cientista alcance um estado de observação pura, o que é um ideal científico. Pela experiência, graças a instrumentos de trabalho e a um método de investigação, pode obter bons resultados, que lhe permitam, pelo método de concordância, pelo das diferenças e pelo dos resíduos, induzir regras importantes. Seria desnecessário demonstrar quão valiosos têm sido tais métodos para a obra científica, depois dos avanços que a ciência tem conhecido. Minha exposição foi simples, mas suficiente.

— Muito obrigado, Ricardo, por sua exposição. Mas veja agora um ponto importante, que é o seguinte: tais métodos são válidos e justificados pela concepção gnosiológica que sustentei. Senão, vejamos: a inducção científica consta de princípios analíticos e lógicos, pois, partindo dos elementos materiais, precisa do elemento formal. O surgimento de um efeito não explica a constância, fundamento das regras e leis científicas. Não basta conhecer a natureza do experimento, é preciso fundá-la no princípio de causalidade, no de razão suficiente, e fundar-se na perseverança da natureza e na sua uniformida-

de para induzir a lei. E preciso uma universalização, captar o **logos**, a razão de ser do facto. Não é apenas um método empírico de observação e experiência, mas também intelectivo de reflexão e de inquirição sôbre as causas e suas constâncias, para, fundado depois na constância da natureza, poder tirar, concluir a lei. E em tudo isso trabalham deducções e silogismos perfeitos ou imperfeitos, e sempre uma obediência às normas que expusemos sôbre a verdade dos conceitos e dos juízos.

—Não concordo — irrompeu Josias — por uma simples razão: os dados constantes de algum efeito só provam a favor dos factos observados, e oferecem apenas probabilidades. Não vejo como de factos particulares se possa dar êsse salto e afirmar leis gerais.

— Se você apenas considerasse os factos da mera experimentação, estaria certo. Mas é que tais factos revelam a constância de princípios formais que fundamentam a inducção — respondeu Pitágoras.

— Mas, como se explica então que os cientistas, com sua inducções, alcançam a certas leis que depois são verificadas como falsas?

— Essas leis naturais falsas foram fundadas apenas sob hipóteses falsas. Decorrem de erros no processo inductivo, não negando, porém, o valor do processo.

— E os actuais estudos sôbre o indeterminismo dos fenômenos, que se observa, por exemplo, nos factos atômicos e em suas partículas? Não estão negando a decantada constância e regularidade da natureza? — voltou Josias a perguntar.

— Esse princípio, Josias, é apenas um enunciado que revela nossa impotência para alcançar exactos conhecimentos, que escapam à nossa experiência, devido à incapacidade de nossos meios de observação. É o mesmo que se dá com as chamadas leis estatísticas. Elas se fundam apenas em conhecimentos insuficientes, e que não permitem, portanto, alcançar a certeza que se impõe. Mas isso é conseqüência da deficiência do observador, não dos métodos da ciência. Tais factos apontam apenas insuficiência de dados. Ademais, ninguém afirmou que a inducção fôsse indefectível. Ela é um método, não o único, mas é suficientemente válido dentro de suas proporções. É isso, e apenas isso, o que se pode afirmar.

DIÁLOGO SÔBRE OS PRECONCEITOS MODERNOS

Pitágoras, então, prosseguiu:

— Creio ter abordado os principais aspectos que me havia proposto examinar. De minha parte declaro que muito teria de dizer, mas creio ter feito o suficiente para provar que a mente humana é apta a alcançar as verdades proporcionais à sua natureza. Jamais afirmei que somos capazes de alcançar a verdade exaustivamente, mas apenas as totalidades verdadeiras, suficientes para permitirem que o homem possa construir um saber especulativo sério e positivo, sem necessidade de apelos constantes às formas de desespêro e de covardia negativistas, que hoje tantos males têm causado ao pensamento, sobretudo por terem sido inoculadas em cérebros desprevenidos, em mentes deficitárias por mentes deficitárias e malignas, e que provocaram o espetáculo dessa tôrre de babel da filosofia moderna, dessa confusão quase total, a ponto de em vez de ter a filosofia avançado, ela recuou a estágios bem inferiores. É lamentável o espetáculo de homens guiados por preconceitos ignorarem deliberadamente a obra de grandes pensadores, simplesmente porque formam êles parte de um credo que não é aceito pelo estudioso. Em muitas escolas de filosofia, faz-se um estudo rápido dos pré-socráticos, analisa-se preconcebidamente Platão, salientando mais os aspectos literários de sua obra que os filosóficos, tentando-se até pôr uma certa dose de ironia no exame de sua concepção das formas. Depois, um pouco de Aristóteles; examina-se a decadência da filosofia grega, às vêzes até com mais persistência e, daí, dá-se um salto de séculos, e se cai em Descartes, fazendo-se um silêncio quase total por tôda a obra dos apologetas cristãos e da escolástica. A idade

média é apresentada como uma longa e tenebrosa noite da inteligência humana, e se acaso algum autor dêsse período é lembrado, essa lembrança sòmente se faz na proporçao em que ela serve para justificar as concepções capengas e míopes da modernidade, sobretudo quando contribuem para aumentar a tendência negativista, que corrói o pensamento moderno, e cria êsse Moloque da inteligência que é o nihilismo avassalante, sobretudo negativista, mas activo, que Nietzsche profetizara e que já está dando seus frutos bem ácidos.

Há necessidade de se compreender que a escolástica foi um momento da filosofia, e continuou o processo filosófico. Não foi um momento de queda, mas de ascensão. Só o desconhecimento sistemático da obra dos grandes autores dêsse período pode levar certos doutos a desprezarem, e até caluniarem, êsse período com a exibição pernóstica da sua ignorância.

A meu ver, o grande trabalho que nos cabe agora é rever tudo, desde o princípio, todo o processo histórico da filosofia. Não se trata, pròpriamente, de reunir positividades, mas estou certo que é possível construir uma filosofia que reúna as positividades num todo coerente, e que permita, nêle fundado, recomeçar um outro período do filosofar. Mas, para realizar tal empreendimento, não o conseguiremos com tomadas de posição meramente negativistas, nem preconceitos sôbre valôres filosóficos, que negam desde logo tudo quanto se fêz nesse período, simplesmente porque nêle predominou uma religião, que é odiada por todos os que desejam a destruição dessa ordem em que temos vivido, julgando que para se lutar pelo bem dos homens é imprescindível destruir o passado, como se todo o passado fôsse o culpado pelas injustiças que uns exercem sôbre outros; como se o passado fôsse o culpado de haver exploração do homem pelo homem; como se acaso os falsos libertadores da humanidade, de posse dos cargos de mando e de poder, não se manifestassem déspotas mais cruéis e exploradores mais impenitentes do que todos os que o passado nos relata. Jamais se conheceram na história brutalidades maiores do que as que o nosso século tem mostrado. Jamais se assistiram a domínios tão execráveis sôbre povos em nome da liberdade, ou da liberdade econômica dos homens. Nunca a exploração sôbre povos inteiros assumiu as proporções que hoje se verificam, sob o falso nome de um ideal de redenção humana. Nunca se matou tanto, tanto se assassinou, tanto se destruiu em nome dessa mesma redenção. E quem realizou essas execráveis manobras, senão precisamente aquêles que se apresentam como os santarrões das novas crenças, os apóstolos de novos ideais? Em nome dêsses ideais, em menos de meio século foram trucidados mais sêres humanos que em tôdas as guerras religiosas de todos os tempos. Meio século só de falsos idealistas fêz tombar mais vidas, que os vinte séculos de trevas que êles proclamam. Essa é a lamentável verdade que se vê. E eis por que, de minha parte, desejo apenas contribuir, dentro das minhas fôrças, para colocar-me ao lado daqueles que lutam contra essas trevas que se querem impingir como luz, contra essas novas brutalidades, que querem parecer libertadoras, contra êsses assassínios que usam o nome eufêmico de depuraçoes.

Quem quiser ajudar-me, que venha comigo. Os que quiserem adotar o outro método, ou com êle acumpliciar-se, que sigam o seu. Mas, de minha parte, desde já os acuso de criminosos, de inimigos da humanidade, traidores de sua espécie.

Depois disso, prefiro silenciar um pouco.

E foi o que Pitágoras fêz. Também ninguém falou. Só Artur revelava um apoio incondicional. Paulsen baixara a cabeça, e parecia dobrar-se sôbre o pêso da própria consciência. Ricardo cerrara os lábios com energia. Josias parecia levar o pensamento para algo distante, como se estivesse alheio a tudo o que ouvira. Vítor tinha um sorriso sarcástico nos lábios. Reinaldo tamborilava com os dedos na mesa. Os outros todos pareciam atônitos. Em suma, ninguém se atrevia a romper o silêncio, e a maioria demonstrava respeitá-lo.

Pitágoras, percebendo que dependia dêle apenas sair daquele estado de coisas, pôs-se, então, a falar:

— Ainda é longo o nosso caminho, e estou pronto a percorrê-lo. Há muita coisa para examinarmos juntos. Querem propor um tema para que aproveitemos nosso tempo ainda esta noite?

UM DIÁLOGO SÔBRE DEUS

Vítor fôra de todos o que revelara maior hostilidade às palavras de Pitágoras.

Não demorou muito em sua atitude, pois, desejoso de tomar outro rumo, pôs-se a dizer:

— Sem querer afastar-me dos temas tratados, para os quais poderemos voltar outro dia, proponho que, por hoje, mudemos um pouco de assunto. Gostaria de tratar do tema da divindade.

Para mim, a divindade, que tantas preocupações humanas provocou, tem uma solução bem simples. Renan, certa vez, perguntado por alguém se Deus existia, respondeu de maneira definitiva: "Ainda não!"

Mas Paulsen interrompeu logo:

— **Ainda não?** Que é que êle queria dizer com isso?

Vítor gozava já sua superioridade, e, num longo sorriso, disse:

— É simples... bem simples. Deus é o momento final da evoluçao cósmica. Não nos mostra a ciência que tudo evolui, das formas mais simples para as mais complexas, das menos perfeitas para as mais perfeitas? A evolução, que nós vivemos e observamos, é um sinal evidente de que o término ainda não foi alcançado. E êsse término é o máximo de perfeição, e êsse máximo de perfeição é Deus. Não é assim que o considerou o pensamento humano em todos os tempos?

— Você aceita essa idéia? — perguntou Pitágoras.

— É o meu fundamental postulado de fé — respondeu com firmeza.

— Então, é verdade para você?

— E que outra verdade poderia superá-la? O que se vê não é a evolução constante de todo um universo? Não somos nós testemunhas de nossa própria evolução? Depois...

— ... não precisa justificar sua posição, Vítor — interrompeu-o Pitágoras. — De minha parte, dispenso-lhe as provas. E estou certo de que todos aqui concordarão comigo, em face do que vou propor. E o que vou propor é examinar a sua idéia evolucionista. Poderia usar o método socrático, e, irônicamente, dizer-lhe que sou um ignorante, que deseja saber, e quando se encontra em frente a um sábio como você, humildemente lhe pede que esclareça alguns pontos que lhe ficaram um pouco obscuros, porque, falho de ciência, é natural que nem tudo compreenda dentro da extensão de seu alcance. Não usarei tais preâmbulos, porque eu não sou Sócrates, nem você um dos seus famosos interrogados, embora, sem ironia, agora, queira crer que você supere a muitos daqueles que os diálogos de Platão tornaram famosos. Proponho-lhe, contudo, que usemos o seu método de perguntas e respostas, o método que você conhece bem, pois vi certa ocasião você lendo Platao. (Vítor tinha uma expressão séria, mas nada contrafeita. — Ao contrário, revelava a máxima segurança e até um ar de desafio). Pitágoras prosseguiu, um pouco lento, um tanto cauteloso:

— Apelo aos que estão aqui para que testemunhem, e presidam, até, êsse diálogo, e que não permitam que, de modo algum, êle se afaste das velhas regras que escolhemos e que celebrizaram tanto a Sócrates. A meu ver, ainda é o melhor meio, e o mais seguro que podem empregar dois interlocutores, ao tratarem de temas de filosofia, sem o risco de se perderem em longas discussões, e de se afastarem indevidamente do tema principal. Agora, dirigindo-se a você, pergunto: aceita?

Vítor fêz um gesto com o corpo e, com voz segura, respondeu:

— Aceito.

— Então perguntarei, e você responderá. Mas sempre dentro da regra socrática, promete?

— Principie. — E, depois, firme, acrescentou: — não tenho aceito aqui as regras?

— Sem dúvida. Em primeiro lugar desejaria perguntar-lhe se você admite que alguma coisa possa vir do nada.

Não.

— E ser feita de nada?

— Também não.

— Portanto, se há alguma coisa, o que há não pode ter vindo do nada.

— Concordo.

— É para você uma verdade sôbre a qual você não põe a menor dúvida?

— Como pôr dúvida, no que é unânimemente aceito e fundamental? Quem é que vai deixar de aceitar um tal princípio? Asseguro-lhe que por aí nada vai adiantar, pois tudo isso só vem em favor de minha tese...

— ... por favor, Vítor — interrompeu-o Pitágoras. — Lembre-se de nosso acôrdo. Prometeu cumprir o método à risca. Quem está perguntando sou eu, e não há necessidade de digressões outras, porque senão daqui a pouco estaremos perdidos. Você deve responder às minhas perguntas, e nada mais. Depois chegará a sua vez de perguntar, e a minha de responder. Vamos cumprir o combinado.

— Está certo. Reconheço que nos é difícil proceder com o mesmo rigor dos gregos, mas farei tudo quanto estiver ao meu alcance. Pode prosseguir, e prometo que só responderei às suas perguntas, até que me caiba a vez de perguntar.

Como você disse, onde há evolução há um aumento de perfeição, pois o ciclo subseqüente é mais perfeito que o antecedente. Não é isso?

— Isso mesmo.

— Còsmicamente, pelo menos, embora haja exemplos de diminuição de perfeições particulares, desta coisa aqui, ou daquela ali, còsmicamente admite que há sempre uma marcha evolutiva, progressiva do todo. Não é isso que queria dizer?

— Isso mesmo. Você compreendeu, sem dúvida, muito bem o meu pensamento.

— Portanto, você não nega que o Universo, tomado aqui como o todo, evoluiu para maior perfeição.

— É o que eu aceito como verdade. Só que não gosto muito dêsse têrmo perfeição. É um pouco antiquado.

Mas, Pitágoras, como quem procura concordar, disse:

— Eu o emprego no sentido que você deseja que tenha. Digo que há perfeição onde há a actualidade de alguma coisa, onde alguma coisa há em acto; nesse sentido de que o acto é a perfeição da potência. O que há de superior e sucede ao anterior é um mais, que antes não havia, e, no instante posterior, torna-se realidade, e há então de modo efectivo. A êsse modo efectivo de haver eu chamo perfeição. Concorda que emprego bem o têrmo no sentido que você deseja usar em nosso diálogo?

— Agora está claro. É nesse sentido que o aceito. Pode continuar — respondeu Vítor, revelando ainda uma segurança extraordinária.

— Pois bem. O mais perfeito tem mais actualidade que o menos perfeito; é sempre mais que o menos perfeito?

— Sim.

— Portanto, o universo hoje é mais do que foi.

— Mais perfeito, é. Apressou se Vítor a acrescentar.

— Pois é isso. Hoje o universo tem mais perfeições do que tinha.

— É isso mesmo.

As perfeições a mais, que tem hoje, não as tinha anteriormente.

— De certo modo, não — apressou-se Vítor.

— Que quer você dizer com êsse **de certo modo?** — perguntou Pitágoras, fixando-lhe um longo olhar perscrutador. Todos agora volviam os olhos para Vítor.

— **De certo modo,** quero dizer que essas perfeições ainda não tinham a realidade que têm hoje, o modo de realidade que têm hoje.

— Compreendo — interrompeu o Pitágoras — elas não poderiam ter vindo do nada. Receou você que acusasse a sua tese dêsse vício?...

Vítor sorriu, e, com superioridade e segurança, respondeu:

— É lógico. Não seria tão ingênuo para afirmar outra coisa.

— Nesse caso, terá você de concordar que tôdas as perfeições, que sobrevieram posteriormente, já estavam contidas no Universo, mas em outra realidade que não esta.

— É isso.

— Mas você tem de concordar, portanto, que, no estado máximo da evolução, deverão estar actualizadas, nesse modo de realidade efectiva, tôdas as perfeições possíveis para o Universo?

— Isso mesmo.

— Então essas perfeições, antes de estarem nesse modo efectivo, estavam no Universo num modo não efectivo...

— ... num modo involutivo — apressou-se Vítor em dizer. E acrescentou, em seguida: — Antes, quando iniciou o Universo o primeiro estágio, era o Universo actual involuído, era o contrário do Universo no seu último estágio, que é para mim Deus.

— Aceita então você que houve um princípio, sem dúvida, pois desde que admite que o universo alcançará um têrmo final de máxima perfeição, reconhece que êsse têrmo será alcançado...

— ... inevitàvelmente.

— Muito bem, será alcançado depois de muito e muito tempo, não o sabemos quando, mas será alcançado em algum momento do tempo.

— Estou de acôrdo.

— Nesse caso, voltando para trás, houve um princípio: um momento em que o estágio mais simples começou a ser?

— Como assim?

— É evidente. Pois, se nunca houve êsse princípio, o estágio máximo já devia ter sido alcançado, uma vez que já teria decorrido um tempo sem fim, suficiente para que os estágios posteriores já se tivessem tornado efectivos?

Vítor coçou a orelha. Olhou para todos para ver os efeitos produzidos pelas palavras de Pitágoras. Sua segurança parecia agora enfraquecer. Um nervosismo apossava-se dêle. Mas, reunindo tôdas as suas fôrças, propôs:

— Reconheço que êste é um ponto difícil, porque estamos sempre trabalhando com a idéia do tempo. Mas você há de reconhecer que o que entendemos por tempo é o que constitui a nossa experiência, e há de concordar que, por admitir que haja muita coisa que escapa ao nosso conhecer, não quer dizer que a minha posição seja falsa.

— Reconheço o seu embaraço, Vítor, e também que o conceito de tempo é muito nosso. Mas, ponhamos de lado êsse conceito. Terá você de admitir que houve um momento em que, se numerássemos a partir dêste para um momento atrás, o primeiro teria um número, e seria, portanto, finito. Êsse momento seria por exemplo o momento 333 na potência **n.**

— Bem, afirmar que há um infinito de tempo ou de duração para trás, uma seqüência infinita de momentos, acho absurdo, e eu não iria afirmar tal coisa.

— Entao, terá de reconhecer que o momento máximo da evolução, que é o seu deus, é um momento finito e não infinito?

— Eu não aceito a infinitude de Deus.

— Sei: a idéia que você defende não permite outra afirmação coerente. Mas êsse não é o Deus das religiões como a cristã, porque para o cristianismo, Deus é infinito.

— Sem dúvida. O meu Deus não é êsse.

— Voltando ao ponto onde estávamos, desde que você aceita que Deus é o ponto máximo da evolução, terá de reconhecer que tudo começou por um ponto mínimo.

— Está certo.

— E que nesse ponto mínimo havia o mínimo de perfeição. Esta foi crescendo, e irá crescendo, até atingir o ponto máximo. Não é isso?

— É isso.

— Nesse caso, no primeiro momento já havia, **de certo modo,** tudo quanto vem depois, porque, do contrário, o que veio depois viria do nada, o que você aceita desde o início que é absurdo.

— É isso mesmo.

— E como seria, então, êsse **certo modo de ser,** que não é o efectivo? Pois o primeiro momento já continha tudo, a divindade até, mas **de certo modo,** porque, do contrário, a divindade teria vindo do nada, o que você reconhece ser absurdo. Como seria êsse modo de ser da divindade, nesse primeiro momento? Ela, portanto, já era, mas **de certo modo.** Explique-me, por favor.

Vítor arrumou o casaco. Abriu os lábios; meditou. Depois pronunciou estas palavras:

— É difícil dizer bem em que consiste êsse **certo modo...**

— Quer que o ajude...

— Espere . um momento! — Vítor reagia agora. Aceitava o combate. — Não gosto de usar o têrmo clássico de potência, mas admito que êle aqui serviria também, de certo modo. Digamos: as perfeições futuras, que ainda não se desdobram efectivamente no tempo cósmico, existiam fora do tempo, num estado potencial, ou seja, num estado potencial em relação ao do tempo; quer dizer, elas eram, já, mas não eram como o são agora, e como o serão depois...

O esfôrço fôra grande. Vítor suava.

Pitágoras mantinha-se calmo, sereno, olhar frio, e com segurança disse estas palavras:

— Compreendo bem o que deseja dizer. Neste caso, há duas maneiras de se manifestar a realidade das coisas. A maneira de ser antes do tempo, a que comumente se chama potencial, e a que se desdobra no tempo, para usar as suas palavras. Portanto, terá de admitir que êsse pri-

meiro momento continha tôdas as perfeições possíveis, que só depois se desdobraram efectivamente no tempo e se desdobrarão. Está certo?

— Está.

— Não pode deixar de reconhecer que êsse primeiro momento, em sua realidade potencial, correspondia inversamente ao máximo momento, o momento final, em sua realidade efectiva? Não é isso?

— É. (Vítor concordava, mas via-se que estava preocupado. Temia alguma coisa).

— O primeiro momento tinha, portanto, tudo quanto tem o último momento, mas de um modo diferente.

— E isso.

— E como sobrevieram, então, as actualizações posteriores? Quem as fêz?

— Bem... Essas perfeições, ainda potenciais, têm a capacidade de se tornar efectivas...

— Por si?

— Por si e por outras.

— Que outras?

— As que já estão em pleno exercício.

— Então estas foram actualizadas por si mesmas, porque não havia outras antes, senão o primeiro momento involutivo. A não ser que você admita que o primeiro momento involutivo é que tem o poder de tornar efectivas as perfeições que estavam ainda potencialmente nêle. É êsse o seu pensamento?

— Deixe-me meditar um pouco. — Pediu Vítor.

— Deixo, acrescentou Pitágoras — mas posso ajudá-lo. Se não foi o primeiro momento, terá que aceitar que essas perfeições têm em si o poder de se tornarem efectivas. Neste caso, já há nelas, antes, alguma coisa efectiva, que torne efectivo o que pode vir a ser. Não concorda?

Vítor concordou, mas meio constrangido.

— Sim, e nesse caso haveria já algo efectivo anterior. É preferível, então, considerar que êsse primeiro momento era efectivo, e capaz de efectuar tudo quanto é possível.

— É melhor, sim. — A voz de Vítor era, agora, fraca.

— Nesse caso, êsse primeiro efectivo não teve um outro antes dêle, pois senão o outro seria o primeiro efectivo capaz de efectuar todos os possíveis, e seria então o primeiro. Há, assim, certamente um primeiro. Está certo?

Está certo.

— Sim, seria desnecessário admitir outro. E êsse primeiro não teve princípio, porque não veio do nada, pois o nada nada pode fazer. Concorda?

— Concordo.

— Então êsse primeiro efectivo não tinha nenhum outro que o imitasse, porque não havia outro, pois o nada não poderia limitá-lo. Concorda?

— Concordo.

— Êsse primeiro efectivo não dependia de nenhum outro, mas sim dêle é que dependem as perfeições possíveis para se tornarem alguma coisa de efectivo. Não é isso?

— É.

— E êsse primeiro efectivo, sendo único, o primeiro, independente, não limitado por nenhum outro, é infinito.

— Como?! — Vítor dava a impressão que daria um salto. Todos estavam agora ansiosos.

— Sim. Que se entende por infinito? Concorda que não é o quantitativo?

— Não; isso não.

— Portanto, o infinito é o que não é dependente, o que é primeiro, anterior a todos, o efectivo que efectua todos os outros que são possíveis nêle e por êle. É isso que se entende por infinito, quando se pensa com regularidade e com boa base filosófica.

Vítor estava calado. Tentara balbuciar alguma coisa, mas as palavras não lhe vinham.

E Pitágoras prosseguiu:

— Êsse primeiro efectivo era e é infinito, e é fonte e origem de todos os outros. E também o mais perfeito...

— Isso não! — apressou-se Vítor a responder.

— Sim, Vítor, o mais perfeito de todos. Pois não pertencem a êle tôdas as perfeições possíveis? E sem êle poderiam essas perfeições tornar-se efectivas, já que você reconheceu que elas não o poderiam por si mesmas? Portanto, tôdas as perfeições lhe pertencem. E as perfeições que se efectivam depois são perfeições limitadas, dependentes dêle. Só êle é uma perfeição ilimitada e independente, só êle é uma perfeição infinita. Portanto, Vítor, seguindo as linhas do seu raciocínio, conclui-se, finalmente, que o momento máximo de ser não é o último, como disse Renan, e você julgara certo, mas o primeiro, êsse primeiro, que é a origem de tôdas as coisas, que é a suprema perfeição independente, o ser perfeito infinitamente.

UM DIÁLOGO SÔBRE A MATÉRIA

Foi nesse momento, após as palavras que Pitágoras havia usado para refutar a tese de Vítor, que Paulsen, dirigindo-se àquele, disse:

— Parece-me, porém, que a discussão poderia tomar outro rumo. Não sou forte em Filosofia, mas gosto de aprender, sem querer imitar as famosas ironias socráticas. Mas, como pairou em mim certa dúvida, e também em alguns dos presentes, gostaria de colocar o problema de outro modo.

— Pode fazê-lo — interrompeu Pitágoras. — Quem sabe, talvez traga novos argumentos a favor de Vítor, ou venha a provocar o esclarecimento de aspectos que tenham passado despercebidos a todos nós.

— É possível — propôs Paulsen. — Eu pergunto se não nos seria possível partir da seguinte tese: todo o ser que há, vem da matéria. Esta é quantitativamente finita, e capaz de surgir revestindo tôdas as formas possíveis. É uma tese materialista, mas gostaria que me mostrasse que é falsa.

Pitágoras fitou-o sèriamente, e iniciou assim:

— A matéria teria tido um princípio em outro ser?

— Não.

— E respondeu bem. Porque se ela tivesse tido princípio em outro ser, então êsse outro não seria a matéria, e a tese materialista cairia imediatamente. Concorda?

— Concordo — respondeu Paulsen.

Pitágoras, então, calmamente, prosseguiu:

— Ela nunca teve, portanto, um princípio, e foi sempre imprincipiada.

— De acôrdo.

— Não pendeu de nenhum outro ser e, enquanto matéria, é independente.

— Sim.

— Nesse caso, ela não recebeu nenhuma limitação no início. Ela é sem limites, sem fins determinados; ou, seja, é, dêsse modo infinita, considerando-se que é infinito o ser que não recebe de nenhum outro qualquer limitação para ser, e que é em si êle mesmo.

— Está certo.

O ser da matéria sendo, em si mesmo, matéria, é ela apenas ela mesma, matéria?

— É.

— Nesse caso, ela existe plenamente como tal, matéria?

— Sim.

— E, ademais, seu ser e seu existir são os mesmos, pois ela é idênticamente ela mesma, não é?

— Sem dúvida.

— Para usarmos a linguagem clássica: na matéria, então, essência e existência se identificariam?

— Certo.

— Conseqüentemente, diz-se que tudo quanto existe, sendo isto ou aquilo, eu, você, essas árvores, não são, porém, idênticamente como ela, pois se cada ser é matéria, nenhum é como a matéria primeira, fonte de tôdas as coisas.

— Não compreendi bem. Gostaria que me explicasse — pediu Paulsen.

— A matéria, que é o início e fonte de tôdas as coisas, é, como ser e como existir, ou, seja, como essência e como existência, apenas matéria e nada mais que matéria. Você concordou, não foi?

— Foi.

— Pois bem, só a matéria, enquanto matéria, é puramente matéria. Esta árvore é matéria, não é, porém, puramente matéria, porque êste banco é matéria e não é esta árvore. Há de haver nesse banco alguma coisa que não é idêntica àquela árvore, embora, enquanto matéria, êste banco e aquela árvore sejam idênticos. Concorda?

— Concordo. Mas o que os separa pertence à matéria e é matéria.

— Para a tese materialista sem dúvida que é assim. Mas o que a tese materialista não pode negar é que há, em uma coisa e outra coisa, algo que uma tem e que a outra não tem. Está certo?

— Dá licença, — interrompeu-os Ricardo. — Desculpem-me intervir. Mas, creio que poderia trazer uma contribuição que não afasta o assunto do ponto principal, e não o desvia de modo algum das intenções desejadas. Poderia dizer-se que esta árvore e êste banco têm uma constituição atômica diferente um do outro, sendo ainda os átomos partículas de matéria, que se combinam de modo diferente.

— Aceito a contribuição — respondeu Pitágoras. — Nesse caso, poderíamos dizer que o banco tem uma forma, um "argumento", diferente da árvore, que tem outra. Podemos chamar de forma a ordem de constituição intrínseca de um, que é diferente da ordem de constituição do outro. Aceitam?

— Por minha parte, aceito — respondeu Ricardo. — E creio que Paulsen também.

Paulsen fêz, com a cabeça, um gesto de assentimento.

— Pois então — prosseguiu Pitágoras, — o que os diferencia formalmente é o facto de serem constituídos de combinações intrínsecas de átomos diferentes, de estructuras atômicas diferentes, sem ambos deixarem de ser matéria. Mas que são essas combinações intrínsecas? Uma maneira outra de se combinarem os átomos sob números diferentes. Não é isso?

— Isso mesmo.

— As partículas de matéria, que os cientistas chamam átomos, e que por sua vez são compostos de outras partículas, como electrônios, protônios, etc., explicar-nos-iam, em suas múltiplas combinações, porque há sêres tão heterogêneos, tão diferentes aos nossos olhos. Assim, o ser árvore é aquilo que tem a combinação x, o ser branco o que tem a combinação y, e assim por diante. Há tantas **formas** quantas combinações diferentes. Concordam?

— Concordamos — respondeu Ricardo olhando para Paulsen, que assentia.

— Já temos um bom caminho andado. E tudo parece tornar-se claro agora.

— Não há dúvida.

— Mas, vejamos bem, porque nem sempre o que parece tão simples o é realmente. Não nego as combinações de que a ciência fala, e que descreve. Mas que elas venham favorecer ou não a afirmação de que tudo é matéria é o que veremos a seguir, se quiserem me acompanhar nos raciocínios que vou fazer. Querem?

— Queremos, sim.

— Disse Paulsen que a matéria não teve princípio e como fonte de tôdas as coisas aceitou que é infinita...

— ... mas que é quantitativamente limitada.

— ... muito bem. Se é quantitativamente limitada, além da matéria, haveria outra coisa que não é matéria?

— Não há nada.

— Mas se a matéria é quantitativamente limitada, ela tem uma superfície, um limite, um até onde ela é matéria e de onde começa o que não é matéria. Ela seria, assim, uma quantidade de ser, cercada pelo nada.

— Fora da matéria não há nada.

— Mas, e essa superfície, como explicá-la?

— Não sei — respondeu Paulsen. Mas Ricardo veio em seu auxílio:

— Bem, digamos que fôsse como um espaço vazio, como o vácuo de Demócrito.

— Então, ésse espaço vazio seria o limite da matéria?

— Seria — respondeu Ricardo.

— Então êsse nada deixaria de ser nada para ser alguma coisa, um ser, porque poderia limitar a matéria.

— Não... A matéria não seria limitada pelo nada, mas por si mesma. É ela que limitaria a si mesma — apressou-se Ricardo a dizer.

— Nesse caso, a matéria teria o poder de limitar a si mesma, porque, do contrário, como poderia ser limitada por si mesma?

— Concordo.

— Ora, para algo limitar a algo é preciso que algo actue de modo a realizar uma limitação, e que algo seria capaz de sofrer uma limitaçao, não é?

— É — concordou Paulsen, um tanto temeroso.

— Poderíamos, usando os velhos têrmos da filosofia, dizer que há uma acção de delimitação da matéria, realizada por algo eficiente, que a faça, e por algo paciente, que a sofra. Nesse caso, a matéria não seria simplesmente matéria, um ser que é existencialmente o que é por essência, porque seria uma parte activa e uma parte passiva, e a parte activa seria em algo diferente da passiva.

— Seria, uma parte a actividade, o aspecto dinâmico da matéria, e a outra parte, o aspecto passivo da mesma.

— Assim uma espécie de **yang** e de **yin** dos chineses, não é? — perguntou Pitágoras.

— Mais ou menos — respondeu Paulsen.

— Pois então precisemos. A matéria, antes, não recebeu nenhuma determinação, pois o nada não poderia determiná-la. A determinação foi dada por ela mesma a si mesma, mas **depois**. Ontològicamente, a matéria é primeira que a determinação, que é segunda. Admite que o nada é alguma coisa?

— Não — respondeu Paulsen.

— O nada, portanto, não existe.

— Não existe.

— E onde se moveriam as partículas de matéria?

— Num espaço vazio — apressou-se a dizer Ricardo.

— Mas como, se o espaço vazio seria nada, e o nada não existe?

— Êsse espaço vazio seria ainda matéria. Éter, por exemplo.

— Compreendo, acrescentou Pitágoras. — Quer dizer que êsse espaço seria matéria muito sutil, e não pròpriamente corpuscular ou determinada, mas matéria ainda em sua primitiva indeterminação, na qual a parte de matéria determinada, os átomos, por exemplo, movem-se e formam as combinações. É isso?

— É isso — respondeu Ricardo.

— Nesse caso, haveria uma distância entre um átomo e outro.

— Certamente há, mas dentro da matéria.

— Muito bem. Nesse caso, nada há fora da matéria. A matéria é, assim, o único ser que realmente há. E os sêres heterogêneos, que conhecemos, são apenas modos de ser da matéria dentro da matéria. Creio ter interpretado claramente e fielmente o pensamento de vocês.

— Por minha parte, interpretou bem — respondeu Ricardo. Paulsen também assentiu com um grande gesto.

— A matéria tem assim um papel activo e um papel passivo, não é?

— É — confirmou Ricardo.

— O papel activo tem de anteceder o passivo, pois, como poderia algo determinar sem ser efectivo e determinante?

— Um não antecedeu ao outro. São contemporâneos, ou melhor, simultâneos. O poder activo é activo porque há o que pode ser determinado.

—**Yang** e **Yin** são, portanto, simultâneos de todo o sempre. São coeternos, portanto. — Alegou Pitágoras.

— Isso mesmo. — Apressou-se Paulsen a afirmar, agora com mais confiança.

— Mas não concordaram vocês que a matéria é essencialmente o que é existencialmente?

— Concordamos.

— Neste caso, a matéria é um ser simples, simplesmente matéria?

— Sim. — Ambos assentiram.

— Mas como pode ser simples o que é simultâneamente activo e passivo?

— A matéria tem êsse duplo poder: o de determinar e o de ser determinada. Estão nela, e formam uma unidade — respondeu Ricardo.

— Mas como, se o que é determinável ainda não é, e sim o que pode vir-a-ser? Há, na matéria, uma parte que ainda não é plenamente, efectivamente, que ainda não existe. É a parte passiva.

— Bem, ela não é ainda dêste ou daquele modo, mas pode vir a ser — retrucou Ricardo.

— Sim — prosseguiu Pitágoras. Mas que se entende por existir? Não é o que está no pleno exercício de ser?

— É. E a matéria está no pleno exercício de ser matéria.

— Sim, mas está sòmente a parte activa. Esta está no pleno exercício de ser matéria. A parte passiva ainda não, pois ainda virá-a-ser.

— Virá-a-ser de determinado modo — acrescentou Ricardo.

— Pois bem, mas o modo por que virá-a-ser ainda não é, não é do modo efectivo igual ao da outra parte?

Ricardo e Paulsen nao responderam logo; entreolharam-se. Cada um ensaiava dizer alguma coisa, mas pre-

feriu que o outro falasse. Ante o embaraço, Pitágoras aproveitou-se para prosseguir:

— O que vocês acabam concordando é que a matéria não é, portanto, simples, um ser simples, mas um ser composto do que é efectivo, em acto, e do que ainda não é efectivo, o que pode vir-a-ser, o que está em potência.

Êles agora não respondiam. Pitágoras continuou com a palavra:

— Ela não é, portanto, existencialmente o que é em essência.

— Mas a essência da matéria é ser assim dúplice interveio Ricardo.

— Então, não é simples, é dúplice.

— Seja, então — aceitou num gesto de abandono, Ricardo.

— Mas dúplice de que? Do que é e do que não é, de ser e de nada. A matéria seria composta do que é existencialmente, e do que não é existencialmente, do que seria nada de ser existencialmente.

— Mas o poder-ser da matéria é alguma coisa, e não nada — retrucou com energia Paulsen.

Mas é outro que o que é existencialmente. Se nada há que os diferenciem, o ser efectivo e o ser potencial seriam idênticos. E isso seria absurdo. Neste caso, a matéria não é um ser simples, mas um ser composto. Um teria o que outro não teria.

— Mas, o que há num e que nao há noutro é ainda ser — afirmou veementemente Ricardo. E ratificou: — Ser, e não nada.

— Então, acima do que é efectivo e do que e potencial na matéria, há algo que os antecede, que é ser, que nos dois é idêntico.

— Como assim?

— Pois, sem dúvida. Já que há num o que não há no outro, tanto o que há num como o que há noutro é ser, e não nada. Logo, um seria deficiente, o passivo, enquanto o activo seria plenamente ser. Neste caso, teríamos que dizer que o activo tem ser eficiente, e ao passivo lhe falta ser, o ser eficiente. A parte passiva, não tendo ser, é outra que a parte efectiva. A matéria é assim composta de ser e de uma parte que tem menos ser que a outra. Nesse caso, o ser antecede por dignidade a parte passiva, porque, do contrário, o que faltaria seria nada, o que é absurdo. Logo, como consequência inevitável, a parte activa seria puramente acto, seria puramente eficiência, infinitamente eficiência, porque teria tôda a eficiência possível de ser. E a passiva estaria privada de ser. Estando privada de ser seria nada; ou, então, um ser deficiente, um ser que não é plenitude de ser. Neste caso, o ser em plenitude de ser é anterior, porque o que ha de positivo, na parte passiva da matéria, vem do primeiro. Portanto, o ser efectivo e em plenitude de ser antecede, de qualquer modo, a parte passiva.

Nem Ricardo nem Paulsen sabiam mais que responder. E Pitágoras terminou, então, com estas palavras:

— Vocês acabam dando o nome de matéria ao que nas religiões superiores se chama ainda Deus. Êsse ser primeiro efectivo, puro acto, é o que as religiões cultas chamam Deus. E êle tem e teria todos os atributos que ainda lhe são peculiares, pois se teria de admitir que a parte passiva, para ser, precisa dêle, e êle é que realiza as determinações, dando surgimento ao que recebe determinações, a parte passiva. Êsse Deus criaria a parte passiva...

Creio que, ainda dêste lado, nada resolveriam vocês de melhor. Não acham?

Nem Ricardo nem Paulsen responderam.

DIÁLOGO SÔBRE A CRIAÇÃO

Foi, então, que Reinaldo, dirigindo-se a todos, e a Pitágoras em especial, disse estas palavras:

— Se me permitem, desejaria também entrar nesse diálogo, pois creio que poderei contribuir com alguma coisa em favor da tese de Ricardo e de Paulsen, muito embora reconheça o grande poder de argumentação de Pitágoras. Mas há certos aspectos que talvez permitam uma nova colocação, e desejo expô-los. Por outro lado, submeto-me às normas estabelecidas, e prometo cumpri-las sem me desviar do tema principal.

Todos assentiram, e Pitágoras, tomando a palavra, respondeu-lhe:

— Nada mais grato para todos nós e para mim em particular. Não pretendo ser infalível. Apenas desejo demonstrar que a posição por mim escolhida na Filosofia não só é a melhor, como representa o que o homem, no estado que alcançou, pode atingir de mais seguro. Acredito que num futuro, não muito longínquo, possa o homem encontrar melhores soluções para um tema de tal envergadura. Mas, no estado em que nos encontramos, não creio que possamos ainda superar o que até aqui foi exposto. Contudo, tal não impede, e é até de nosso dever prosseguir nas análises, porque deve-nos guiar acima de tudo um amor à verdade, e não uma atitude egoística inferior, que nos torne obstinados e até teimosos na defesa de pontos-de-vista sob o domínio de uma pretendida coerência, que muitas vêzes oculta mais uma deficiência mental que pròpriamente firmeza nas idéias. Dêsse modo, gostaria que Reinaldo falasse, pois já é tarde.

Foi, então, que Reinaldo, pausadamente, começou:

— Não creio que ninguém de bom senso possa negar que há alguma coisa que é a realidade de tudo o que existe. A sua realidade última. Ricardo chamou matéria, e Pitágoras chama ser...

— Permite-me um aparte, Reinaldo?

— Pois não.

— Há uma diferença entre nós: é que para Ricardo a matéria não é transcendente ao cosmos. Êste, no seu pensamento, é uma manifestação da matéria, ou melhor: o cosmos é a matéria sob as modalidades de ser desta. Para mim, é diferente: o ser de que falo é transcendente. E imutável, e as modificações que surgem não são dêle, mas de coisas por êle criadas. Há uma profunda diferença entre nós.

— Não há dúvida — afirmou Reinaldo. São tomadas de posição diametralmente opostas. A argumentação de Pitágoras cingiu-se à prova de que a matéria não é o ser primordial, a fonte e a origem primeira de tôdas as coisas. Há um ser que a transcende. Compreendi bem. Não me convenci, porém, dessa transcendência. E sem que me seja provada devidamente, creio que me cabe o direito de fazer perguntas.

— Naturalmente, Reinaldo. Faça as que quiser. De minha parte seguirei as normas do diálogo. Quer iniciar?

— Sim. Mas gostaria, em primeiro lugar, que me mostrasse essa transcendência do ser primeiro.

— O que você me pede nao é tão fácil como poderia parecer à primeira vista. Mas essa transcendência se impõe pelo seguinte: recordando o que tive ocasião de dizer, o ser primeiro não pode sofrer mutação de nenhuma espécie, enquanto as coisas cósmicas que conhecemos sofrem mutações.

— E por que não? — perguntou Reinaldo.

— Muito simples: o primeiro ser existe sem dúvida, não é?

— Sim, existe.

— Já vimos que tem de ser simplesmente simples, porque, do contrário, seria composto. E composto de que? De ser e de nada. É possível isso?

— Não sou dualista e não pretendo defender o dualismo. Talvez algum outro o queira. Para mim, não há dúvida de que o primeiro ser é um só e único...

— Portanto, absolutamente simples?

— Sem dúvida.

— Fora dêle não há nada. Concorda?

— Concordo.

— Conseqüentemente, qualquer mutação que sofresse só poderia ser uma das seis já estabelecidas por Aristóteles. A mutação substancial é impossível, pois qualquer mutação nesse sentido seria a de deixar de ser, ou tornar-se nada, nihilificar-se. Está certo?

— Está.

— Uma mutação accidental, meramente quantitativa, seria impossível, porque no aumento, o suprimento viria do nada. Se houvesse diminuiçao, parte do ser se tornaria nada, e deixaria êle de ser simplesmente, pois teria partes capazes de se corromperem ou de se nihilificarem, o que seria absurdo.

— É absurdo. Mas uma mutação qualitativa?

— Uma mutação qualitativa é uma alteração. Ora, na alteração, êsse ser sofreria novas determinações. E quem as determinaria? Outro é impossível, porque não há outro fora dêle. De si mesmo, já vimos que negaria a sua simplicidade absoluta.

— Está certo.

— Restaria, apenas a mutação de lugar. Se êsse ser fôsse corpóreo, êle poderia deslocar-se. Mas para tal haveria um espaço, que seria outro que êle, e estaríamos no dualismo. E ademais, teria de ser corpóreo, o que exigiria uma superfície, limitações realizadas por outro (o que vimos ser impossível), ou por si mesmo (o que também vimos ser impossível). Conseqüentemente, êsse ser não pode sofrer mutações de nenhuma espécie. E digo nenhuma, porque não há outras. Acaso você conhece outro tipo de mutação?

Reinaldo fêz uma pausa. Olhou para os outros, na expectativa de um auxílio. Mas todos silenciaram, concordando que não havia outro tipo de mutação. Reinaldo, então, respondeu:

— Sem dúvida. Não há possibilidades de sofrer mutações.

— É imutável, portanto?

— Sim, é imutável.

— Mas o que verificamos na nossa experiência é que as coisas sensíveis, que compõem o nosso mundo conhecido, são, contudo, mutáveis. Não são?

— Parecem ser, sem dúvida.

— Digamos que seja uma ilusão nossa a mutabilidade das coisas. Mas seja como fôr, há mutabilidade pelo menos nas nossas ilusões, em nossos pensamentos. Há alguma mutabilidade de qualquer maneira. E se o ser primeiro é imutável, tais mutações não podem ser nêle, mas em outro ser que não é êle, mas dêle, pois já vimos que nada pode existir sem êle. Concorda?

— Concordo, em parte. Mas a imutabilidade dêsse ser primeiro viria prejudicar a sua tese — arriscou Reinaldo, como que antevendo uma possibilidade.

— Vejamos como?

— Não disse você que quando há pensamento vário, há mutação?

— Disse, sim. Mas é preciso considerar bem êste ponto, sob pena de confusão. Essa mutação não seria nenhuma das que já examinamos. Não há corrupção nem geração no ser que pensa, nem aumento, nem diminuiçao, nem deslocamento no espaço. Restaria apenas uma alteração. Mas essa alteração poderia ser psíquica. O ser que pensa continua sendo o que é, quando pensa. O pensamento é dêle, e não êle. Assim, as ilusões são mutáveis, sem que o ser que se ilude sofra mutação porque se ilude.

— Não compreendi muito bem o que disse. Mas, permita-me colocar de outro modo o tema, a fim de me

poder explicar melhor. Se o pensamento é uma perfeição, essa perfeição deve existir também no seu ser supremo, infinito, pois ouvi dizer que tôdas as perfeições êles as têm no grau infinito e absoluto.

- Isso mesmo.

— Portanto, o ser supremo pensa.

— Sem dúvida. — Aceitou Pitágoras.

— Ora, o pensar implica uma passagem de um estado para outro, uma mutação, portanto. Seria o pensar uma sétima mutação. Que diz a isso?

— Mas o pensar no ser infinito, por ser infinito, é simultâneo com êle, que é eterno. Não há aí um antes nem um depois. Êle não pensa discursivamente, mas seu ser é seu pensar. Nêle, tudo o que se desdobra no tempo — é dado na eternidade, simultâneo portanto.

— Perdoe-me dizê-lo, mas acho engenhosa a sua explicação — respondeu Reinaldo com um sorriso.

— Pode parecer engenhosa, mas posso fundamentá-la — respondeu Pitágoras sem perturbar-se.

— Gostaria que o fizesse.

— Pois não. Sendo imutável e absolutamente simples o ser supremo, o pensar, que é uma perfeição, é nêle infinito, absolutamente perfeito. Um pensar discursivo, como o nosso, processa-se através de comparações, de inferências, deducções, inducções, etc. Nêle não há tempo, não há um antes e um depois, não há sucessões. A perfeição de pensar nêle se identifica com seu próprio ser. Nêle não há assim nenhuma mutação. O pensar nêle não é uma actuação, um agir que se desdobra em sucessões, mas simultâneo, eterno, portanto. Nêle, tudo é.

— Para as religiões não é assim, pois êsse ser supremo, que é Deus, perdoa, atende, auxilia, dá ou retira.

— Reconheço — afirmou Pitágoras — mas preferiria não discutir sob êste aspecto, porque teríamos que entrar em tema de teologia moral e teologia religiosa. Não quero dizer que não haja fundamentos, mas seria afastarmo-nos do campo que desejávamos permanecer, e

que prometemos permanecer. Prefiro deixar de lado êsses aspectos, e prosseguir a análise apenas no campo metafísico.

— Bom, aceito. Deixemos, pois êsse aspecto. Mas perguntaria o seguinte: se as coisas conhecem mutações, e sofrem tais mutações, foram elas criadas por êsse ser supremo?

— Sim, foram.

— Elas, portanto, não existiram sempre?

— Não.

— Então tiveram um princípio, pois tôdas as coisas finitas têm um princípio pelo menos, não é?

— Sem dúvida.

— Nesse caso, a criação teve um princípio, um comêço?

— Que as coisas criadas tiveram um comêço, não há dúvida. Mas a criação em geral pode não ter tido um comêço.

— Mas se tôdas as coisas finitas começaram; ou seja, tiveram um comêço, a criação, que é composta de coisas finitas, deve ter tido um comêço, sob pena de admitirmos que sempre houve coisas finitas, e teríamos, então, um infinito quantitativo de coisas finitas no passado.

— Reconheço que há aqui grande dificuldade em responder.

Pitágoras manifestava certo embaraço. Reinaldo percebeu-o, e respeitou a sua indecisão, preferindo calar-se, e aguardar as palavras que não demoraram:

— Entre os escolásticos, não estamos aqui em matéria pacífica. Tomás de Aquino conclui que, ontològicamente, não há nenhuma incompatibilidade em ter a criação um início, o dia um, ou em ser ela **ab aeterno**, isto é, existindo de tôda eternidade.

— Mas, no primeiro caso, haveria um início, um antes da criação. O ser supremo estêve um período sem nada fazer, e depois fêz. — As palavras de Reinaldo provocavam agora um interêsse extraordinário. A ansiedade era geral. Compreendia-se que o diálogo havia caído agora num ponto de magna dificuldade teórica. Pitágoras havia mostrado a fraqueza da tese dos adversários, mas eram agora êstes que o colocavam em dificuldades. Pitágoras percebeu o ambiente que se formava, e não dava mostras de fraqueza, embora não pudesse deixar de manifestar certa preocupação. Foi quando começou a falar:

— O que nos perturba compreender tais coisas é o tempo, êsse meio da sucessão. Mas o tempo é das coisas que sucedem, que mudam, se transformam; é, em suma, da criação e não do criador. Êsse é eterno. Não há nêle um antes e um depois. Essa divisão é do tempo. A antecedência do ser supremo à criação é transcendente a esta, e não imanente. Se fôsse imanente, então, sim, haveria um antes e um depois. Na concepção materialista, a matéria, que é imanente ao mundo, ofereceria essas dificuldades que me propõem, porque ela ou sempre se transformou, mutacionou, e, neste caso, teríamos a aporia da quantidade infinita, de que todos já falamos, ou então permaneceu estática durante um período de duração, que seria por sua vez infinito. Para a concepção materialista, a mutação heterogênea do cosmos sempre se deu; do contrário cai nos absurdos da matéria extática por uma duração infinita, e que sùbitamente pôs-se a heterogeneizar-se mutacionalmente, ou, então, houve mutações em quantidade infinita, o que dá o infinito numérico quantitativo. De qualquer forma, essa posição encontra-se também nas mesmas dificuldades, com a agravante de serem mais numerosas e mais difíceis de solucionar, ainda acrescentando-se o problema da simplicidade da matéria, que é negada, e outros que já vimos. A concepção que aceito oferece menos dificuldades, e não implica absurdos. Conseqüentemente, é ontologicamente mais segura que a outra, porque se funda em bases ontológicas rígidas.

Foi, então, que Paulsen interrompeu:

— Creio que já perdemos o critério que havíamos estabelecido para as nossas discussões. Esta, que ora se apresenta, é uma delas. Estamos já num emaranhado de

problemas e dificilmente poderemos sair dêles. Seria preferível simplificar o diálogo e atacar de frente um ponto, pois, do contrário, daqui a pouco, estaremos no campo das religiões, e a discutir coisa muito diversa do que desejávamos. Peço a Pitágoras e a Reinaldo que se mantenham no tema principal. Haverá tempo, depois. Se não hoje, poderá haver em outro dia ocasião para abordar outros aspectos. Mas se não procedermos assim, correremos, todos nós, o risco de perder uma boa ocasião para examinarmos temas que são, sem dúvida, apaixonantes.

— Bem — propôs Reinaldo — fiquemos então no exame da criação. Creio que êste ponto é importantíssimo, e evita que dêle nos afastemos. A concepção materialista encontra pela frente a criacionista, a qual segue Pitágoras. Êle mostrou com bastante habilidade que há deficiências insuperáveis na concepção materialista. Cabe-nos agora mostrar as que há na concepção criacionista. Se eu tiver a mesma felicidade de exposição que teve êle, e o convencer do êrro, teremos que encontrar uma terceira solução. Creio que, mantendo-nos dentro dêsses limites, evitaremos os afastamentos que Paulsen, com bastante razão, apontou. Concorda, Pitágoras?

— Concordo, sem dúvida. Você pode recomeçar.

Reinaldo, então, fazendo um retrospecto mental do que já haviam examinado, pôs-se a dizer:

— Se o Ser Supremo é eterno, a criação não tem um antes, porque o antes pertence ao tempo, e o tempo, como você disse, é o meio da sucessão, a via onde se dão as sucessões, ou coisa que o valha. Na eternidade, não há um antes nem um depois. Neste caso, iniciada a criação, iniciou-se o tempo?

— Sim.

— Iniciou-se, então, o momento temporal um, não é?

— Sim, concordou Pitágoras, um tanto indeciso.

— Não pode haver dúvida, pois a criação se iniciou no tempo. Sendo o tempo o meio da sucessão, e como na criação há sucessos, êstes poderiam ser medidos por uma medida de tempo, a que se dá entre um determinado sucesso e outro.

— Está certo.

— Então, o número dêsses sucessos seria finito, e o tempo finito. E tanto o é que o tempo continua, passando do presente para o futuro. O tempo não é dado todo de uma vez, mas algo que prossegue, e no qual as coisas acontecem. Em outras palavras: o tempo ainda não se deu totalmente, pois em cada instante êle actualiza um pouco das suas possibilidades. Concorda?

— Concordo, mas em têrmos. Há necessidade de uma precisão mais cuidadosa nos têrmos, a fim de evitar que novas confusões possam surgir. O tempo em si mesmo nada é. O que chamamos tempo é a sucessão das coisas que se dão na duração da criação. A criação dura, e o sucessivo nela, ou seja, a constante actualização de possibilidades, o existir do que ainda não era, permite-nos construir o esquema do **antes** e do **depois**. Tudo quanto sucede para nós é ordenado nesse antes, e nesse depois, na sucessão. O que está em acto é agora, mas o que está em potência é um depois que se tornará ou não um agora. O passado é o que já foi em relação a êsse agora que surge, e só temos consciência dêle quando há uma sucessão, uma mudança. Porque há mudanças nas coisas, sentimos e compreendemos o agora, e o depois, e o antes. Sem a mutação, não surgiria a idéia de tempo. O tempo é, assim, um esquematismo nosso, e não tem uma existência em si mesmo.

— Mas há tempo também fora de nós, para as coisas.

— Sim, mas êsse tempo não é alguma coisa em si, porém apenas uma esquematização nossa da sucessão dos factos.

— Sua explicação me parece boa — respondeu Reinaldo. Mas, de qualquer forma, a ordem de sucessão dos acontecimentos, ou, seja, da actualização das possibilidades, permitiria que fôssem numeradas.

— Sim, seriam numeradas se considerássemos um sucesso em face de outro sucesso. Mas, note que tomaríamos um sucesso como uma totalidade, como um todo, comparando-o com outro todo. Na verdade, nestes sucessos, há a sucessão de um número imenso de outros sucessos que nos escapam.

— Sim, sei aonde quer chegar. Haveria uma divisibilidade infinita matemática, como o propõe o cálculo infinitesimal. Cada sucesso, tomado como uma totalidade, é passível de uma análise infinitesimal, assim como a distância finita entre A e B permite uma divisão infinita potencial.

— Isso mesmo. E permita-me acrescentar. Se olharmos para o depois, há uma possibilidade infinita de actualizações das sucessoes das mutações dos sêres criaturais. A criação pode existir sempre numa sucessão sem fim. E há algum absurdo aí?

— Não, não há.

— Pois volvamos para o antes. Não há, nem haveria absurdo em que o antes fôsse também potencialmente infinito. Nós, colocados no agora, no agora da nossa consciência, podemos perfeitamente sentir o depois como potencialmente infinito, e também o antes, desde que não consideremos o tempo como um ser existente em si mesmo, o que não é. Não concorda comigo?

Reinaldo fêz um longo silêncio antes de responder. Sem dúvida meditava. Olhou para Ricardo e Paulsen, como em busca de algum auxílio. Êstes mostravam-se mais ansiosos. Finalmente, Reinaldo respondeu:

— Colocado como o faz, a sua explicação resolve uma aporia da sua concepção. Mas também vem a meu favor.

— Como?

— Porque, nesse caso, a matéria teria também êsse antes, e êsse depois, e a dificuldade que ofereceu para recusá-la como fonte e origem de tôdas as coisas cai por terra.

— Isso não — respondeu Pitágoras, com veemência.

— Como não — retrucou-lhe Reinaldo.

— Não, por uma razão bem simples. O tempo não é imanente ao Ser Supremo, nem o é a criação. O Ser Supremo é transcendente a tudo isso. Mas a matéria não o é. Ela é imanente ao mundo, ao cosmos, que é uma mutação dela. Neste caso, o tempo seria da sua essência, e também a mutação, e o tempo teria positividade

outra que no primeiro caso. E as mesmas dificuldades surgiriam, e os mesmos absurdos já salientados.

Pitágoras olhou-o com firmeza. Reinaldo calou-se. Meditava. Ninguém vinha em seu auxílio.

— Então, qual o papel do Ser Supremo na criação? — perguntou Reinaldo, sem esperanças de salvar-se da dificuldade em que se encontrava.

— Penso que não deseja que eu examine a concepção criacionista, segundo as religiões. A linguagem das religiões merece-me respeito, mas é uma linguagem religiosa. Eu procuro uma linguagem filosófica, e esta se poderia reproduzir nestes têrmos: a criação é a revelação do supremo poder do Ser Supremo. Há um ser que pode tudo quando pode ser. É êle o omnipotente, pois êle tem todo poder e todo poder é dêle. Os sêres criados são mistos de poder e de não-poder, do que têm e do que não têm, porque todo ser que é isto, é outro que outro, não é aquilo. A perfeição, nesse ser, é o que é positivamente real, existente; e a deficiência é o que lhe falta, quer gradativa, quer totalmente. O Ser Supremo é o poder ser em sua potencialidade máxima. Esse ser existe. E todos vocês, sejam de que posições filosóficas forem, aceitam-no. Há, sem dúvida, um ser que tem todo o poder de ser, porque tudo quanto há, ou vem a haver, ou houve, não surgiu do nada, não foi feito de nada, mas sim de um poder que já havia, que já antecedia a tôdas as coisas. Todo o poder possível já está nêle. Êle é todo-poderoso. Podem chamá-lo como o quiserem: Deus, matéria, energia, idéia, fôrça, Brahma, Allah, pouco importa. Mas nenhum de vós, nem o mais céptico de vós, deixará de aceitar que êle existe. Aí todos nós nos unimos, e nos encontramos. O que nos separa, o que cria as nossas divergências, está apenas na procura de qual a natureza dêsse ser, qual a sua essência. Mas creio (e o afirmo com tôda a convicção de minha alma) que tais divergências podem ser vencidas e aplainadas, e podemos todos, todos, encontrarmo-nos no mesmo caminho.

— Quererias revelá-lo um dia para nós? — perguntou humilde e sinceramente Artur.

Pitágoras olhou-o com firmeza. Os olhos brilhantes e sinceros do jovem eram expectantes. Um grande sor-

riso invadiu o rosto de Pitágoras, um sorriso cheio de esperanças e de bondade. E foi com uma voz que saía do coração, mas sem perda de firmeza, que êle respondeu:

— E por que não? Seria para mim o dia mais feliz de minha vida aquêle em que todos nós, que temos tantas idéias tão diversas e tão opostas, seguíssemos juntos pela mesma estrada... Só a antevisão dessa possibilidade é bastante para encher-me de uma alegria interior que eu não saberia nunca descrever.

DIÁLOGO SÔBRE A METAFÍSICA

Depois daquela noite, quando se reuniram todos outra vez, Ricardo, adiantando-se um pouco aos amigos, revelando que concedia alguma coisa em favor de Pitágoras, pelo menos hipotèticamente, disse-lhe:

— Vamos tomar um novo ponto de partida, Pitágoras. O que foi exposto até ontem, deixemos, por ora, para futuras discussões. Mas você certamente conhece a crítica kantiana à metafísica, e sabe que Kant, de uma vez por tôdas, demonstrou ser impossível a construção de uma metafísica com validez filosófica.

— Gostaria que você fôsse mais explícito, Ricardo.

— Pois não. Na "Crítica da Razao Pura", Kant demonstrou, depois de várias análises que se tornaram famosas, que a metafísica é impossível como ciência. Ora, a sua posição certamente é contrária: a metafísica é possível como ciência. Gostaria de discutir êsse ponto com você, dentro naturalmente dos limites do meu conhecimento, sem vaidade, nem pretensão de conhecer suficientemente o assunto, mas o bastante, julgo eu, para poder dialogar.

— Se me colocasse no ponto-de-vista clássico da filosofia, por exemplo, digamos na posição escolástica, como a dos tomistas, suarezistas e escotistas, poderia dizer que tôda a argumentação de Kant contra a possibilidade da metafísica ser uma ciência, funda-se na negação da abstracção humana, porque nega um nexo entre a experiência sensível e o intelecto universal. Os que examinam a obra kantiana notam que, desde seus primórdios, no período chamado pré-crítico (que antecede às suas três **críticas**) revela-se, nêle, crescentemente, a disposição pa-

ra negar a possibilidade de que a metafísica seja uma ciência, e, para alguns, tal decorre da influência sofrida de Hume. É natural que não vou discutir êsses aspectos, porque não pertencem êles ao que Ricardo deseja examinar. O que êle deseja certamente examinar são os limites que Kant aponta à metafísica, as "fronteiras da metafísica", como êle dizia. Um processo analítico da razão não é suficiente para demonstrar uma existência. Seria necessário que a metafísica fôsse capaz de construir juízos sintéticos **a priori** para que ela se tornasse uma ciência pura, como o consegue, por exemplo, a matemática, como ciência pura da quantidade, a geometria, como ciência pura do espaço, a física, de certo modo, como ciência pura dos corpos. Mas a metafísica não consegue alcançar essa pureza, porque não é capaz de construir juízos sintéticos **a priori.** A metafísica, por exemplo, é incapaz de provar e demonstrar a existência, porque pensar numa coisa como existente ainda não é provar a sua existência. A existência não é um predicado das coisas, mas sim a absoluta posição de uma coisa. E um juízo, puramente, não pode prová-la, já que a negação de existência de uma coisa não entranha em si nenhuma contradição, pois dizer algo existe, ou dizer que algo não existe, não entranha em si nenhuma contradição. Não quero absolutamente que pensem que o que julgo da obra de Kant seja o que é comumente afirmado como o seu pensamento. Tenho outra interpretação, e gostaria de justificá-la. Mas isso não o poderia fazer agora, pois me exigiria um estudo tão longo que o nosso tempo não permitiria, e ademais precisaria compulsar tôda a sua obra, desde os primórdios, para demonstrar minhas afirmativas, o que não vem ao caso. O que vem é o uso que se faz do pensamento de Kant, interpretado de certo modo, para, com êle, esgrimir-se contra a metafísica, considerando-se até, como alguns fazem, que tais argumentos são decisivos e insuperáveis, e que já desferiram o golpe de misericórdia na metafísica, que jaz inane para sempre. É dentro dêsse modo de pensar, dentro dos esquemas dessa interpretação, que não é para mim o genuíno pensamento de Kant, que desejo rebater. Penso ter assim devidamente clareado a minha posição, evitando dúvidas, pois o que vou reunir como argumentos para combatê-los, são os usados por tais intérpretes adversários

da metafísica, considerando desde já que êsse não é o verdadeiro pensamento kantiano. Ao contrário, Kant acreditava que a metafísica era possível como ciência, e procurava, e até demonstrava que havia juízos sintéticos, **a priori,** metafísicos. Se eu fizesse agora essa prova, apenas excluiria Kant da crítica contra a metafísica, mas como a finalidade é demonstrar que tais argumentos são improcedentes, permanecerei apenas dentro do que se diz que Kant disse, e, nesse âmbito, apenas, eu me moverei, deixando o resto para outra oportunidade, se ela me fôr dada.

Muitos escolásticos colocam-se contra a obra kantiana, devido a tais informações. Mas, observa-se, desde logo, que tais escolásticos modernos nem sequer compulsaram e examinaram a obra de Kant, senão muito deficitàriamente, e por alto. Há, contudo, entre os escolásticos, os que já se entregaram a um estudo mais exaustivo e cuidadoso, e êsses não acompanham essas opiniões. Ao contrário, delas divergem e reivindicam até o pensamento kantiano para a escolástica, o que parece, para alguns, não só temerário mas até absurdo. Permanecendo, pois, dentro do que se afirma ter Kant manifestado, prossigamos nossa análise, e também a nossa refutação, dentro da posição escolástica que acima delineei, embora haja outras refutações, segundo outras posições, que procurarei dentro do possível delinear. O argumento fundamental de Kant seria a negação da existência e do valor objectivo da abstracção. Provado êstes, tôda a crítica kantiana, neste ponto, cairia. Mas Kant não usou apenas êsse argumento, conforme alegam os seus intérpretes. Partiu também da limitação da cognição humana. Ora, todo conhecimento se inicia nos sentidos. Portanto, como poderia um conhecimento, que se funda apenas nessa experiência, transcender essa experiência? O que pertence à metafísica, principalmente, é o que transcende à experiência, o que transcende, portanto, ao conhecimento. Não é isso, Ricardo?

— Sem dúvida. E aí está o ponto que gostaria que você expusesse.

— Neste caso, colocando-me dentro de uma posição à semelhança daquela dos escolásticos, caber-me-ia provar que, pela abstracção formal, é possível alcançar uma

cognição objectivo-metafísica. E se tal fôr provado, poder-se-ia afirmar que a metafísica, como ciência, é possível.

— Você clareou bem o problema, Pitágoras. E isso que você tem de provar.

— Então, diga-me uma coisa: não é válido para você que se considera a metafísica como a ciência que especula sôbre o ser enquanto ser, e sôbre tôdas as coisas que nesse ser encontram seu fundamento?

— No sentido aristotélico é êsse. E, realmente, êsse tem sido o que se pensa que é a metafísica.

— A metafísica, assim, dedica-se ao estudo dos aspectos gerais do ser, que é a metafísica geral, e de aspectos especiais, que é a metafísica especial, cujo objectivo é constituído pelos sêres que ultrapassam os meios de conhecimento sensível, como Deus ou a alma, por exemplo. Você aceita essa classificação?

— Posso aceitá-la. Não vejo motivo para discordar, por ora — respondeu Ricardo.

— Para os metafísicos, tanto o primeiro, como os segundos, são entes imateriais, pois os entes materiais são cognoscíveis pela nossa experiência sensível. Concorda?

— Concordo que os metafísicos consideram tais entes imateriais. Por isso, a metafísica tem por objecto entes imateriais.

— Concorda também que, para tais metafísicos, a metafísica tem por objecto entes que são atingidos pelo terceiro grau da abstracção?

— Sim, são produtos de uma abstracção de terceiro grau, concordo. Não, porém, que êles sejam reais em si; isto é, que se dêem fora da mente humana.

— Reconhece que a metafísica trabalha com entes que são produtos de um segundo grau de abstracção? Concorda, ou não?

— Concordo. Mas a matemática não prova que êles existam fora da mente humana.

— Mas, se tomo êste corpo, e dêle abstraio a quantidade que tem, realizo uma abstracção de primeiro grau,

se considero a quantidade em si, realizo uma abstracção de segundo grau. A primeira abstracção é a que constitui a matéria da física, a segunda, a da matemática. Mas se abstraio da quantidade o ser, que é substância desta, com essa terceira abstracção, realizo a metafísica. São assim três graus de abstracção, que se realizam com a matéria singular, pela qual abstraímos apenas as condições particulares contingentes, que são estritamente individuais.

— Mas essa abstracção não separa realmente essas qualidades sensíveis do corpo — apressou-se em afirmar Ricardo.

— Ninguém diz outra coisa, Ricardo. A abstracção é um acto mental, e ela realiza apenas uma separação mental, não física. Não há dúvida, e você tem de reconhecer que o que é abstraído tem uma realidade na coisa, embora dela não se separe realmente. Essa abstracção é fundada experimentalmente. E se ela não valesse, não valeria nada tôda Física.

Ricardo não respondeu. Pitágoras ficou silencioso, e olhou para os outros, esperando qualquer resposta. Todos pareciam meditar, sem que ninguém se atrevesse a apresentar qualquer objecção.

— Provado, como já foi, por nós, que êsse conhecimento tem seu fundamento — prosseguiu Pitágoras — não há mais necessidade de recusar ao que já examinamos, onde demonstramos que êsse conhecimento tem validez, e que não se lhe pode atribuir que é apenas ficcional. Já vimos isso, e não vão querer que eu retorne ao que já foi examinado.

O silêncio foi geral. Apenas havia aprovação por parte de Artur. E como ninguém propusesse nada em contrário, Pitágoras prosseguiu:

— A segunda abstracção consiste em tomar um objecto à parte da matéria à qual pertence, como a quantidade, o número, a figura. A quantidade não pode existir sem a matéria sensível, mas, tomada, enquanto tal, constitui o objecto da matemática. E essa tem validez, ninguém o pode negar, porque a matemática é compro-

vada pela experiência, embora não seja apenas essa comprovação que justifica a sua validez.

— Mas essa comprovação pela experiência não se dá quanto às abstracções de terceiro grau de que você certamente vai falar agora. — Afirmou Ricardo.

— É o que veremos, Ricardo. — E, depois de uma leve pausa, prosseguiu: — Se abstrairmos a matéria de todos os seus aspectos qualitativos e quantitativos, poderemos considerá-la como ser. Não só poderemos conceber êsse ser sem matéria, como poderá êle existir independentemente desta. Quando examinamos a matéria, outro dia, comprovamos que há algo que não é matéria. E êsse facto oferece uma validez à abstracção de terceiro grau.

— Gostaria que me fizesse melhor prova do que afirma, porque as apresentadas não são suficientes — disse Josias.

— Posso fazê-lo. Mas peço que me deixem expor certos pontos-de-vista, ficando estabelecido que só devem responder, à proporção que eu faça perguntas, e apenas dentro do âmbito das perguntas. Se me permitirem, alcançarei uma prova robusta da validez positiva da metafísica como ciência.

É inegável a abstracçao total, pela qual alcançamos a generalidades cada vez maiores. Assim, de Josias, posso abstrair o ser homem; de ser homem, o de ser vivente; de vivente, o de ser um ente. Posso, assim, alcançar conceitos de maior universalidade, partindo de um ser individual, alcançando conceitos de menor compreensão, ou, seja, de menor número de notas, mas de máxima extensão, ou, seja, do maior número de indivíduos.

Posso realizar abstracções formais, quando de homem abstraio a humanidade. E posso abstrair essa forma, tomando-a de modo absoluto, a humanidade, independente dos indivíduos que a representam. Pois bem, a metafísica é a ciência que estuda essas formas abstraídas, tomadas em sua absolutuidade. E não se pode negar que tais formas transcendem a experiência, porque a humanidade não é um objecto da experiência sensível.

— Mas há homens, Pitágoras, e não a humanidade. A humanidade é uma criação nossa — apressou-se em interromper Josias.

— Que a humanidade é, então, uma ilusão, é uma tese própria dos materialistas.

— É a minha tese — corroborou Josias.

— Mas você não nega, pelo menos, que há um fundamento nessa abstracção, que é o haver sêres, os homens, que têm em comum algo que os distingue de outros sêres vivos, e êsse algo chamamos humanidade, pois, do contrário, não haveria nenhuma diferença entre os homens e os outros sêres vivos.

— Sim, mas essa humanidade não existe em si, fora da nossa mente, como um ente com existência própria acrescentou Josias.

— Não há necessidade que essa existência se dê aqui ou ali, pois se a humanidade existisse, aqui ou ali, seria um ser que ocuparia espaço, e seria um corpo, portanto seria um ser físico. Ora, a minha afirmação é de que a humanidade é um ser metafísico. E precisamente porque não tem nenhuma existência física é que é um ser metafísico — respondeu Pitágoras.

— Mas é uma criação do espírito humano apenas — reiterou Josias.

— Mas que seja uma criação. Não é um puro nada, porque tem fundamentos reais, embora não tenha uma existência física.

— Mas, então, que outra existência teria? — perguntou Josias.

— Uma existência metafísica, já que a humanidade não é um puro nada, mas uma abstracção formal do que é **homem**. Quer permitir que justifique a abstracção formal? Se me permitir, poderei justificar melhor a minha posição.

— Pois tente fazê-lo. Quero ver — respondeu displicentemente Josias.

Pitágoras sorriu. Tomou fôlego, e prosseguiu dêste modo:

— Primeiramente, vou provar que, pela abstracção formal, e não apenas pela abstracção total, podemos obter conceitos e juízos que transcendam a tôda experiência, inclusive a qualquer experiência possível. Depois, provarei que tais objectos sao imateriais. E sendo êles metafísicos, um conhecimento objectivo-metafísico é, portanto, possível. Vejamos.

Fêz uma pausa, e prosseguiu:

— Os conceitos, que obtemos por uma abstracção total, quase sempre não transcendem a experiência possível. Êsses conceitos, assim obtidos, são concretos, tais como homem, sábio, triangular. Êsses conceitos não transcendem a ordem da experiência. Não são, pois, metafísicos. Dão-se em sua ligação com as coisas.

Mas os conceitos, que constituem pròpriamente o campo da metafísica, são os obtidos por abstracção formal, e constituem formas puras, como sejam, correspondentemente aos que citei: a humanidade, a sapiência e a triangularidade. Mas, no homem, de certo modo, subsiste a humanidade, como no sábio a sapiência, como no triângulo a triangularidade. De que modo subsistem, é para nós desconhecido, e é objecto de estudo da metafísica. Nesses conceitos, excluímos tudo quanto não seja êle. Assim, a humanidade é apenas humanidade, a sapiência apenas sapiência, a triangularidade apenas triangularidade.

— Sim — interrompeu Josias — sabemos disso tudo, porém não ficou provado que tais conceitos não passam de ficções nossas, sem qualquer valor objectivo.

— Um momento — pediu Pitágoras. — Eu já havia provado isso quando examinei a polêmica dos universais, no qual demonstrei que tais universais tinham um conteúdo objectivo suficiente. O conceito universal é predicado univocamente de vários indivíduos. Vimos que nao podia ser apenas um conceito subjectivo, nem uma singularidade real do indivíduo, nem apenas alguma colecção de indivíduos. Porque se dava igualmente nos sêres singulares, tinha uma natureza real. A triangularidade está neste, naquele e naquele outro triângulo. Mas, se desaparecessem todos os triângulos, a triangularidade não se tornaria num mero nada, porque a sua razão, o que os gregos chamavam **logos**, e que os pitagóricos profundamente definiam como "a lei de proporcionalidade intrínseca" de uma coisa, que por isso mesmo é isto e não aquilo, não deixaria de ser na ordem do ser. E se desaparecessem todos os homens, também a humanidade não se tornaria num mero nada, embora não tivesse nenhum representante.

— Vejo que você defende, então, a tese platônica. Isso é realismo exagerado, porque você dá uma subsistência a essas abstracções formais gerais, que o homem constrói — alegou Ricardo.

— É subsistente todo ser que tem uma forma. A triangularidade é uma forma pura e, conseqüentemente, tomada em si mesma, enquanto tal, é uma subsistência e é subsistente.

— E onde está ela? — perguntou Josias, a rir. — Onde se colocam essas formas? No céu, lá em baixo, no inferno, onde? Bertrand Russel já fêz boas piadas sôbre tais idéias, e teve até oportunidade de dizer que, permitindo Platão que tudo quanto se dá corresponde a uma idéia, deve haver, no mundo das idéias, a idéa subsistente do "pontapé no traseiro de alguém". E riu à vontade.

Pitágoras permaneceu por algum tempo a sorrir. E quando Josias já diminuía o ímpeto de sua gargalhada, que não foi, diga-se a verdade, participada por todos, êle respondeu, com serenidade:

— Piada por piada, sem dúvida êsse senhor Bertrand Russel é a maior piada que há na filosofia.

— Mas êle é Prêmio Nobel... — Interrompeu Josias.

— Pior para o Prêmio Nobel. No tocante a Platão, êsse cavalheiro é absolutamente ignorante, de uma ignorância dolorosa. Nunca o entendeu, nem o poderia conseguir. Por isso, teve de lançar mão dêsse argumento piadístico, que já demonstra a fraqueza de quem o usa, porque, quem usa piadas na filosofia é porque não sabe ou não pode usar argumentos sólidos e robustos. Argumento semelhante a êsse já fôra apresentado há dois mil e trezentos anos antes de nós. Não é nenhuma novidade. E já foi devidamente respondido.

Responda-me, apenas, se quiser continuar, ao que pergunto. — E tornou-se profundamente sério: — Antes de existir o homem neste planêta era o homem um possível, ou não? Responda-me estritamente dentro das nossas regras.

— Era um possível.

— E êsse possível era um nada absolutamente?

— Nada absolutamente não era, mas um nada relativo — respondeu Josias. — Um nada homem existentemente, como se dá agora.

— Está certo. Mas era alguma coisa, era um ser e não nada absolutamente. O homem era um possível, que, como tal, não era o homem que é agora, materialmente. Concorda?

— Concordo.

— E que modo de ser era êsse? Era um ser material, que estava aqui ou ali?

— Não, mas estava nas coisas de nosso planêta que em sua evolução poderiam alcançá-lo, gerá-lo, ora essa.

— Mas onde?

— Nos sêres vivos, por exemplo.

— E antes dos sêres vivos?

— Na matéria que compõe o nosso planêta.

— E antes de existir o nosso planêta?

— Na matéria que compõe o nosso universo.

— Pois bem, e se antes dessa matéria existiu um outro ser, que deu ser a essa matéria, êsse **homem** onde estava?

— Naturalmente que nesse ser.

— De qualquer forma, aceita você que a possibilidade do homem sempre foi, desde o primeiro ser. Admite que tenha havido um, antes que essa possibilidade fôsse possibilidade?

Josias não respondeu, e êle continuou:

— Se houve sempre um ser nesse ser, sempre houve a possibilidade do homem. A possibilidade do homem só poderia não ter sido se antecedesse o nada a tudo quanto é. Neste caso, o nada, por ser absolutamente nada, não conteria possibilidades. Aceita, ou não?

Josias não respondeu. Procurava algum argumento.

- Pois bem. Eu pergunto, agora, como era o homem, antes de o homem ser? Era o homem de Neandertal, e não o homem amarelo de hoje? Era o homem negro, ou o homem branco?

— Era o homem que podia ser branco, amarelo, negro, de Neandertal, etc. — respondeu, com decisão, Artur.

— Não é o ser branco um accidente do homem, como o ser negro e o amarelo, ou aceita você que há várias espécies de homens? — perguntou Pitágoras, dirigindo-se a Josias.

— Você bem sabe — respondeu êle — que não sou racista.

— Agora, responda-me em sã consciência: o que você considera homem é uma abstracção total dos homens tomados individualmente, é apenas o esquema de uma generalidade que têm todos os sêres chamados homens, êste, aquêle, aqueloutro. Não é?

— É.

— Mas o homem que existia na ordem do ser, antes de êstes homens aqui serem, e que é um ser real de certo modo não era uma generalidade dêstes homens, porque êstes homens ainda não existiam. Era, pois, a **humanidade.** — E parou, com um olhar enérgico, para prosseguir: — Fundado em suas próprias afirmações, Josias, provo-lhe que há validez e objectividade num conceito obtido por meio de uma abstracção formal, num conceito metafísico, o que revela a validez objectiva da metafísica. A não ser apelando para sofismas, e sofismas que eu desfarei, não pode você negar a validez do que digo. E mais, Josias, que essa humanidade era uma **forma pura,** a lei de proporcionalidade intrínseca do que é **homem,** que só posteriormente subjectivou-se através de representantes: os homens. E note bem: de represen-

tantes que **têm** humanidade — e frisou com energia o **têm** — e que não **são** a humanidade, porque você **tem** humanidade mas não é a humanidade. E você não **tem** o homem, você é homem, mas não é **o** homem, porque você não é subjectivamente a espécie humana, mas pertence a essa espécie.

Ricardo sentiu o embaraço em que permanecia Josias, sem saber o que responder. Veio em seu favor para alegar:

— Mas, Pitágoras, admitamos que haja, por abstracção formal, conceitos gerais, com validez objectiva. Mas, você ainda não provou que os há especiais.

— As mesmas provas servem, Ricardo. E, ademais, já provei que há um ser que antecede a todos, um ser, que é causa de todos, e que não é causado por nenhum, um ser incausado, ingenerado, omnipotente, como uma decorrência rigorosa dos argumentos que já apresentei em outras discussões anteriores. E tudo isso prova a validez da possibilidade da metafísica, que é uma ciência positiva, portanto.

DIÁLOGO SÔBRE PLATÃO

Depois dessas palavras de Pitágoras, o grupo perdera a sua primitiva unidade. Josias, Vítor e Paulsen conversavam entre si. Ricardo, Reinaldo e Artur formavam outro grupo à parte. Os outros assistiam, ora a êste ora àquele grupo. Pitágoras ficara só, em silêncio. Demonstrava um alheamento geral, como se estivesse desinteressado do que diziam. No fundo, sabia que não voltariam logo a interrogá-lo. Ricardo, depois de algum tempo, aproximou-se de Pitágoras. Os outros também o fizeram, vindo Josias e Vítor mais atrás. E dirigindo-lhe a palavra, perguntou:

— Sempre julguei através de suas palavras que você fôsse mais um aristotélico que um platônico. Mas vejo agora, pelo que disse, que a sua concepção é platônica.

— Engana-se você, se me classifica como platônico, tomando êsse têrmo no sentido em que é geralmente considerado. No entanto, eu o sou, também, se se entender Platão em sentido mais concreto, e não meramente idealístico.

— Bem, sei que a discussão dêsse ponto nos levaria muito longe. Mas, gostaria de conversar com você, não pròpriamente dentro das normas que até aqui mantivemos nas nossas conversações, mas num outro tom mais íntimo, mais de confissão, mais afectivo até, pois creio que todos os presentes gostariam mais de conversar com você do que de discutir. Não significa isso que temamos suas razões, mas é que desejamos que creia que, de minha parte, como da de muitos ou de todos, aqui, há um desejo imenso de saber e de ser bem orientado, e há certos assuntos e certos problemas, hoje, que exigem que façamos algumas análises, para as quais você nos há de

auxiliar. Mas, antes de penetrar em tais temas, gostaria que nos precisasse melhor a posição platônica. Na verdade, você defendeu a teoria da abstracção de Aristóteles e, depois, sùbitamente, manifestou-se platônico, de certo modo. Não há aí uma contradição?

— Em que sentido? — perguntou Pitágoras.

— Aristóteles é empirista, e afirma que todo o nosso conhecimento se inicia pela experiência sensível, enquanto Platão é inatista, e afirma que possuímos **a priori**, antes da experiência, certas idéias, que servem de base à assimilação dos factos que são dados pela experiência sensível. Ora, logo se vê que são duas posições opostas. No entanto, você, ao provar que há fundamento para a metafísica, argumentou aristotèlicamente e, depois, para provar a mesma tese, argumentou platônicamente. Como se explica isso?

— Quis demonstrar que, dentro da linha aristotélica, como da platônica, pode-se demonstrar a validez da metafísica.

— Mas, se são duas posições antagônicas, a prova de um é refutada pela do outro, e, portanto, ou um só é verdadeiro ou nenhum dos dois o é.

— Ambos são verdadeiros em suas afirmações. Não o é Aristóteles, em sua exclusão. Contudo, essas duas provas nos mostram que, partindo da experiência, da empíria, ou das idéias, podemos, de qualquer modo, comprovar a objectividade da metafísica.

— Até aqui, estou de acôrdo, Pitágoras. E você argumentou muito bem. Mas o que me causou espécie foi o facto de você manobrar dentro de duas posições filosóficas antinômicas, se me permite falar assim. Gostaria, e comigo creio que todos os presentes, que você justificasse melhor uma e outra posição.

— Compreendo o que deseja, e irei ao seu encontro, dentro, naturalmente, do possível e do âmbito de uma mera conversação. Aristóteles, que, em sua juventude, fôra platônico, afastou-se do mestre para negar validez real às idéias ou formas platônicas. É o que transparece em sua obra. Mas os argumentos de que se valeu Aristóteles eram fracos, e êle, apesar de seu esfôrço para negar a doutrina do mestre, permaneceu dentro dela muito mais do que pensava. Poderia até dizer que êle era mais platônico do que julgava, e menos aristotélico do que proclamava. Mas, para demonstrar a invalidade da negação aristotélica, bastaria provar a validez da doutrina platônica. E creio que já o fiz nos argumentos que tive ocasião de expender há pouco.

— Sim, mas você não me respondeu o principal. Para Aristóteles, todo conhecimento começa pela experiência sensível. É dêle a frase famosa de que "nada há no intelecto que primeiramente não tenha estado nos sentidos", enquanto Platão afirma que há uma reminiscência das idéias, que estão **a priori** em nós. E é graças a essas idéias **a priori** que pode o homem conhecer, e conhece por assimilação a elas. Ou, em outras palavras: o conhecimento intelectual, para Aristóteles, processa-se pela abstracção, enquanto para Platão êle se processa pela assimilação. É essa distinção que julgo importante, e gostaria que você justificasse, por exemplo, a posição platônica em face da afirmativa aristotélica.

— Compreendi bem o que deseja, Ricardo. Procurarei fazê-lo.

Fêz uma pausa, como se meditasse por onde deveria começar. Logo depois iniciou dêste modo:

— A teoria da **tabula rasa**; ou seja, a que afirma que o homem, no conhecimento, actua como uma **tabula rasa** em face dos estímulos exteriores, recebendo as impressões, para delas abstrair as generalidades e com elas construir os conceitos, é, em linhas gerais, a posição aristotélica. Platão, ao inverso, afirma que o homem não entra em contacto com o mundo exterior como uma **tabula rasa**, mas com um complexo sistema psíquico, que constitui os seus sentidos. Êstes são excitados pelos factos do mundo exterior proporcionadamente à sua natureza. Todo o nosso sensório é um conjunto de esquemas que se acomodam ao mundo exterior, e recebem, dêsse mundo, estímulos, mas êstes são proporcionados aos esquemas que prèviamente já têm. Não ouvimos as vibrações moleculares do ar, para as quais não temos esquemas, nem vemos as vibrações electromagnéticas, para

as quais não temos esquemas ópticos. Nosso conhecimento, portanto, é proporcionado à esquemática de que prèviamente dispomos. E a própria **tabula rasa** recebe, na cêra, as impressões das coisas exteriores, na proporção que a cêra tem de sofrer marcas. Portanto, no conhecimento, há algo que o antecede, pois, do contrário, o mesmo não seria possível. E mais: que êsse conhecimento é proporcionado à natureza do cognoscente. Esta posição é de certo modo platônica. Mas Platão dizia mais. Dizia que êsses estímulos, que são assimilados por nossos esquemas, apresentam uma ordem, uma proporcionalidade intrínseca em seus elementos componentes, que terminam por apresentar-se como esquemas coerentemente coordenados. Ora, tais esquemas são esquemas de esquemas. E como seria possível que o nosso psiquismo os assimilasse como tais, como unidades, se em nós não houvesse já, prèviamente, a possibilidade de fazê-lo? Tais esquemas estavam já em nós em estado potencial ou, em sua linguagem poética, estavam adormecidos, esquecidos. E dizia esquecidos, porque não temos antes consciência dêles, mas apenas quando o conhecimento se processa. E, nesse instante, era como se despertassem, como se fôssem relembrados. Daí dizer que tínhamos alguma reminiscência dêles, porque, de certo modo, êles já eram em nós. E se prestarmos bem atenção, sentiremos essa sensação ao conhecer. Pois, quando conhecemos alguma coisa, conhecemo-la como uma nova totalidade, mas formada, de certo modo, de elementos que já conhecíamos. É uma nova totalidade, uma unidade nova, mas composta de dados que já conhecíamos. São êles que nos dão a impressão de uma recordação, e também de uma reminiscência. O conhecer é assim um recordar na linguagem poética de Platão. E havia fundamento nesse modo de pensar, como iremos ver. Responda-me às perguntas que vou fazer.

Conhecemos sensìvelmente, por intermédio directo de nossos sentidos o que ultrapassa à sua faixa cognoscitiva?

— Não.

— Essa faixa cognoscitiva de certo modo é uma potência em nós, que se actualiza no momento do conhecimento. Não é?

— Certo.

— Dentro da faixa cognoscitiva, não conhecemos todos os graus que vão desde o mínimo até o máximo?

— Sim, conhecemos.

— Todos os elementos cognoscitivos, que compõem uma nova unidade esquemática cognoscitiva, não estão dentro dessa faixa?

— Estão.

— Neste caso, os novos esquemas, que são unidades, que, em suma, são totalidades de vários elementos cognoscitivos, não eram possibilidades dentro da faixa cognoscitiva do homem?

— Sem dúvida.

— Nesse caso, tudo quanto conhecemos, e venhamos a conhecer, de certo modo, já está contido na possibilidade nossa de conhecer. Não está certo?

— Está. Mas, e a abstracção total e a formal que você defendeu há pouco?

— O que Aristóteles chamava de abstracção era a capacidade da mente em separar unidades formadas de totalidades cognoscitivas, ou sejam notas, e, com elas, construir espécies ou esquemas, que depois o intelecto imprimia no que êle chamava de **nous pathetikos**, o **intellectus possibilis** dos escolásticos, o intelecto passivo. Não é isso?

— É isso.

— Essas espécies, para Platão, eram possíveis nossos que a actividade de nosso intelecto despertava. Mas essas abstracções se dão por assimilação a elementos já existentes no nosso intelecto; ou, seja, a esquemas que já existiam em sua primariedade, mas que têm agora uma nova coesão, que constituem agora um novo esquema. Portanto, de qualquer forma, foram assimilados, porque se nada houvesse de semelhante entre o nosso intelecto e os fantasmas apreendidos pela nossa experiência, e se nada houvesse de semelhante entre os nossos esquemas e as generalidades que se observam nas coisas,

como seria possível o conhecimento, se sabemos que, para o que não temos esquemas, não somos capazes de conhecer sensìvelmente?

— Está bem, Pitágoras. Mas há coisas que escapam ao nosso conhecimento sensível, e que nós conhecemos. Creio que foi fundando-se nessa afirmação, que você quis demonstrar a validez da metafísica.

- Sem dúvida. Não o nego. Mas os esquemas abstractos, que construímos, são esquemas de esquemas, esquemas fundados no que já temos da nossa experiência, e é aí que se dá o fundamento objectivo em grande parte da actividade metafísica do homem. Platônicamente, chegamos à conclusão de que há a triangularidade, e que esta é um ser que se dá fora dos triângulos, porque há triângulos, e nenhum dêles é a triangularidade, mas apenas a imita. Estas três linhas, que estão aqui, imitam a triangularidade, porque a razão geométrica, que elas realizam, é uma cópia da razão daquela, e não é a triangularidade, porque se esta estivesse aqui, não poderia haver a mesma que observamos naqueles três objectos, que ali realizam, aos nossos olhos, também, um triângulo. Essa actividade de nossa mente, que especula sôbre os factos, para concluir que a triangularidade se dá fora dos triângulos, que é um possível na ordem do ser, é uma actividade genuinamente metafísica, e que revela uma natureza característica de nossa mente. Sabemos que a acção é sempre proporcionada ao agente, à natureza do agente. Como poderia, por exemplo, um agente apenas material, apenas mecânico, captar o que não é material, como a triangularidade?

— Aceitando suas afirmativas, Pitágoras, chegaríamos à conclusão de que a posição de Platão é mais segura que a de Aristóteles, e que inclui a dêste.

— Na verdade, a concepção de Platão inclui a de Aristóteles, porque o que êste chamava de abstracção é o que se realiza através de uma actividade de nosso espírito, mas dentro do que preceitua Platão.

— Neste caso, as idéias ou formas não existem apenas na mente humana?

— Já demonstrei que o conceptualismo é deficiente.

— E se essas idéias e formas têm uma existência além da mente humana, estão elas na ordem do ser, do que você chama o Ser Supremo.

— Perfeitamente.

— Mas, parece que Platão afirmava que elas tinham uma existência autônoma. Pelo menos foi o que aprendi na escola, e parece-me que é o que afirmam os seus intérpretes.

— De certo modo é verdade. Realmente, Platão afirmava que essas formas tinham um ser fora da mente humana; eram reais. Que elas existissem fora do Ser Supremo, jamais o afirmou de modo claro e indiscutível, porque Platão, em suas obras, não disse tudo quanto pensava neste sentido. É o que êle afirma, em sua famosa VII carta, onde declara categòricamente que jamais escreveu nem falou a quem quer que seja a respeito do que realmente êle pensava sôbre êste tema.

— E como, então, concluir que êle aceitasse que essas idéias eram subsistentes, porque eram formais e se davam no Ser Supremo, e não fora dêste?

— Porque Platão era pitagórico, e foi talvez o maior dos pitagóricos e, para essa concepção, as formas são existentes no Ser Supremo, porque não há rupturas no Ser, e tudo quanto é, nêle está, e é dêle.

— Mas é discutível essa filiação de Platão ao pitagorismo.

— É discutível, sem dúvida, mas isso não implica que êle não fôsse pitagórico, pois tôda a sua obra, sobretudo na fase final, revela a origem e a base genuìnamente pitagórica, que não deve ser confundida com o que se chama por aí de pitagorismo.

— Sei que você é um estudioso do pitagorismo, e gostaria de examinar essa doutrina com você. Meus parcos conhecimentos alcançam, porém, que há muita satisfação, o que se deve, em parte, aos próprios pitagóricos...

— ... em grande parte — interrompeu Pitágoras para corroborar.

— ... mas em maior parte aos exegetas do pitagorismo, que não se dedicaram com maior cuidado ao conhecimento da doutrına dêsse poderoso espírito que foi o grande sábio de Samos, ao qual ainda não se fêz a devida justiça.

— Muito bem, Ricardo. Estas suas palavras, além de muito simpáticas para mim, têm um valor inestimável. Vejo que você ainda um dia há de, comigo, penetrar em certos estudos, que só nos trarão benefícios para uma visão mais clara e mais concreta do que constitui pròpriamente a filosofia.

— Pois, de minha parte, Pitágoras, pode estar certo que não esquecerei o que promete.

— E eu cumprirei a promessa com a melhor satisfação — respondeu êle com uma expressão de grande simpatia.

— E eu gostaria de tomar parte nessa conversação, se me permitem — pediu Artur.

— Como não? — interveio Ricardo. — Com todo o prazer, não é, Pitágoras?

Êste concordou, e com a mão segurou afectuosamente o ombro de Artur, que sorria.

DIÁLOGO SÔBRE KANT

Mas, neste momento, Josias, dirigindo-se a Pitágoras, disse-lhe estas palavras:

— Volto ao tema de Kant, e quero mostrar que êle negou a possibilidade da metafísica porque, diz êle, não se dá em nós o objecto da cognição a não ser dependentemente dos conceitos. Por outro lado, as leis da física pura nao se impõem à mente por actividade da natureza, mas são impostas à natureza pela actividade da mente. Ademais, a mente humana não cria a coisa em si, mas apenas a ciência objectiva dos fenômenos. Torna-se, assim, impossível a metafísica, pois, munidos apenas dos conceitos, não podemos especular sôbre a próprio objecto dessa disciplina, porque os objectos dessa ciência são transcendentes à nossa experiência.

— Sem dúvida — respondeu Pitágoras. Longos são os argumentos dêle, e eu não poderia memorizá-los, e repeti-los aqui. Nem creio que vocês me impusessem uma tarefa que eu só poderia realizar com a obra de Kant nas mãos, como já disse. O principal é chegar aos fundamentos da posição kantiana, ou, melhor, do eqüívoco kantiano, porque tudo surgiu de um eqüívoco que foi aumentado, sobretudo, pelos intérpretes de sua obra.

Ao tratar dos juízos sintéticos **a priori**, êle os distingue dos juízos analíticos e dos sintéticos **a posteriori**. Os analíticos são aquêles em que o predicado está incluído na definição do sujeito. Temos assim: o corpo é extenso. Nos sintéticos **a posteriori**, o predicado não se inclui na definıção do sujeito. Nao são universais, mas aumentam o conhecimento. Assim, no juízo: êste corpo é verde. Por lhes faltarem universalidade e necessidade, pois não é verdade que todos os corpos sejam verdes,

nem é necessàriamente que os corpos verdes são verdes, tais juízos não são científicos. Os juízos analíticos, que nada aumentam ao conhecimento, são universais e necessários, e são todos **a priori**, mas também não são científicos. Resta uma terceira forma de juizos, os sintéticos **a posteriori.** Êstes é que são científicos, porque aumentam o conhecimento. São necessários e universais, mas não decorrem da mera análise dos têrmos do juízo, nem são afirmados pela experiência. Decorrem de condições que estão ocultas, mas que não pendem da experiência, nem são conhecidos analìticamente, porque se trata de juízos sintéticos. São, portanto, **a priori.**

Para Kant, a metafísica especula sôbre três objectos principais: Deus, que é objecto da Teologia; a alma, que é objecto da Psicologia, e o cosmos, que é objecto da Cosmologia. Êsses três objectos não são reais, mas **ideas a priori,** da razão pura. E como surgem para êle tais objectos? Como síntese suprema dos fenômenos do mundo, a idéia do Cosmos, o Universo, e daí a síntese das supremas condições de tôdas as coisas, a idéia de Deus.

Conclui Kant que a metafísica é impossível porque é impossível transcender a experiência, e aquela quer alcançar as coisas em si. Mas convenhamos num ponto de máxima importância. Conhecia Kant a metafísica greco-romana e a escolástica? Absolutamente não. E tanto é assim que a sua classificação fundava-se apenas na que é dada por Leibnitz, através de Wolf, ou, seja, a metafísica racionalístico-leibnitziana. Daí concluir êle que a Psicologia não pode estabelecer nenhuma tese segura, certa, nem a Cosmologia pode fugir das suas famosas antinomias, nem a Teologia pode provar a existência de Deus. Rejeita, assim, o argumento ontológico, porque é, para êle, puro paralogismo; o argumento cosmológico funda-se na causalidade, que só é válida para o mundo dos fenômenos; e o argumento teológico, fundado na causa final, não chega a concluir a existência de um Deus criador, mas apenas a de um arquiteto, de um ordenador do mundo. Tôda a argumentação kantiana cinge-se em mostrar a invalidade da metafísica racionalista-leibnitziana, e apenas esta.

— Mas, a prova de que a posição de Kant é falsa não foi suficiente. De minha parte, até agora, não encontrei defeitos no pensamento de Kant. A você é que cabe demonstrar que êles existem. Mas, antes, explique-me bem, como entende o fenômeno e o **noumeno?**

— Farei a sua vontade, Josias. O fenômeno, como sabe, vem de uma palavra grega, que é **phainomenon,** o aparente, o que aparece. **Noumeno,** vem de **noeô**, daí **no-oumenon**, o pensado, o que é em si. Nós podemos captar sensivelmente os fenômenos, mas só podemos pensar sôbre o que as coisas são em si, ou melhor: o que nos aparece das coisas é o que aparece, o fenômeno. O resto permanece oculto aos sentidos, e apenas pode ser pensado.

Pitágoras fêz uma pausa, e prosseguiu:

— A posição de Kant, quanto à metafísica, é falsa. Não há, em mim, nenhum intuito de desmerecer a obra dêsse grande autor, da qual sou grande admirador, e o coloco entre os maiores de todos os tempos. Mas é preciso lembrar que Kant combatia a metafísica de Leibnitz. E a falta de certos conhecimentos da filosofia clássica não lhe facilitaram senão confusões, que vou procurar mostrar. Compreendam os amigos que a minha tarefa não é fácil, sobretudo quando me tenho de valer apenas da memória. Kant caiu no velho problema dos universais, e num aspecto que já havia sido abordado e resolvido por Aristóteles e, posteriormente, pelos escolásticos. Raciocinava Kant dêste modo: se tôda experiência é concreta e singular, como se podem alcançar conceitos universais? Ora, isso já demonstramos quando analisamos essa velha polêmica, e mostramos a validez da abstracção aristotélica e da abstracção formal.

— Acredita você que Kant ignorasse essa solução? — perguntou Ricardo.

— Kant, na verdade, não trata dela nem a ela se refere. Como para mim era um homem digno, certamente ignorava essa solução, porque, do contrário, o seu silêncio só poderia ser julgado como falta de sinceridade ou mêdo de abordar um ponto que refutava com antecedência a sua tese, o que não aceito. Para mim, sem dúvida, Kant ignorava essa solução. Ora, sabe-se que, no tocan-

te às sensações, êle, no início, fundou-se apenas na teoria cartesiana, e nunca abordou a escolástica. Estou certo de que Kant ignorava quase totalmente a obra dos escolásticos. O que êle conhecia era a síntese falha, realizada por seu mestre Wolf, e pelas informações através de Descartes e Leibnitz, que a conheciam tanto como êle.

— Diga-me uma coisa: você aceita, ou não aceita, os juízos sintéticos **a priori**? — perguntou Ricardo.

— Seria demasiado longo examinar aqui êsse ponto, Ricardo. Na verdade todo o sistema kantiano está pendente de tais juízos. Kant não conseguiu eficazmente provar que êles se dêem. E por essa razão todo o seu sistema vacila.

— Quer me provar o que diz? — solicitou Josias.

— Pois não. Que entende Kant por conhecimento **a priori**? Para êle é o que não é gerado apenas da experiência, e sim o que é gerado apenas pela mente. Em sua obra, êle realmente prova que não é gerado apenas pela experiência, mas não prova que é apenas gerado pela mente. E como êle não admite um meio têrmo entre a origem da experiência e a origem da mente, já que êle não admite que parte do conhecimento venha da experiência e parte da mente, como é a solução aristotélico-escolástica, como êle não trata senão daqueles dois modos, êle não prova de modo suficiente a sua tese. Para êle uma intuição sem sensibilidade é cega, e uma cognição cega nada conhece, é nada. E como se faria a síntese entre sujeito e predicado? Não é feita pelas categorias? E se as categorias não são representativas, não são elas vazias de objectividade? Como poderia, então, o que é obscuro para a mente clarear a própria mente?

Não diz Kant que os juízos sintéticos **a priori** não podem ser aplicados senão aos fenômenos? Neste caso, segundo a sua dialéctica transcendental, tais juízos não têm nenhum valor, quando aplicados fora dos fenômenos. Conseqüentemente, por meio dêles, nada podemos concluir sôbre a natureza, sôbre os caracteres dos **noumenos.** Mas Kant não pode negar que há uma heterogeneidade dos fenômenos. Portanto, há uma heterogeneidade dos **noumenos.** Dêsse modo, os noumenos não são

totalmente incognoscíveis, e, conseqüentemente, cai por terra a impossibilidade da metafísica. Poder-se-iam ainda alinhar muitos outros argumentos, e êstes já os dei anteriormente, e, ademais, há a obra dos metafísicos, dos grandes metafísicos, para responder definitivamente a tais argumentos. A colocação que Kant fêz da metafísica, que nunca foi por êle devidamente entendida, levou-o fatalmente ao agnosticismo, e não pôde afinal fugir do cepticismo, nem conseguiu livrar-se do idealismo que desejava combater, nêle caindo por fôrça da sua própria crítica.

— Conclui, então, você, Pitágoras, que não é a nossa mente que impõe os conceitos à natureza, mas a natureza que os impõe à mente. É isso? — perguntou Ricardo.

— Parece-me que fui tão claro quanto era possível. Os conceitos formados pela mente são, na teoria aristotélico-escolástica, produtos de uma abstracção total e de uma abstracção formal, fundados, portanto, na experiência. Contudo, não se pode negar a influência da mente, por sua vez, na formação dos mesmos. Prometi-lhes falar sôbre Pitágoras de Samos e, quando o fizer, prometo ainda mostrar-lhes como isso se dá para êle, cuja doutrina já sintetizava, com antecedência, o que se afirmou depois ser o genuíno platonismo e o genuíno aristotelismo.

— Não esquecerei a promessa, já disse.

Logo após essas palavras, e por ser muito tarde, muitos se retiraram. A reunião ficou desfeita. Ricardo fêz questão de acompanhar Pitágoras, e também Artur. Depois de se despedirem dos amigos, seguiram juntos.

DIÁLOGO SÔBRE PITÁGORAS

Depois da reunião, Pitágoras, Ricardo, Artur e eu, saímos juntos. Pitágoras prometera falar sôbre um tema, que interessava vivamente a todos nós.

Foi Ricardo quem começou dêste modo:

— Realmente, êstes nossos encontros têm se transformado para mim no que há de melhor na minha vida. Chego a contar as horas que me separam dêste momento. Depois que me afasto de vocês, na verdade levo tantas idéias e tantas sugestões que penetram pela minha noite, nos meus sonhos, e terminam por me ocupar durante o dia, sem contudo perturbarem meus afazeres, que você bem sabe não serem poucos. E confesso: há muitos que me admoestam por fazer isso, dizendo que perco um tempo que seria proveitoso para o estudo. Mas garanto-lhes que, na minha profissão de médico, o facto de poder conversar e abordar temas tão importantes, tem sido de grande utilidade para mim. Não só me enriqueceram mais a vida, como me têm dado uma visão mais firme e mais profunda das coisas. Custasse o que custasse, continuaria mantendo essas conversações.

Pitágoras nada respondia. Apenas um sorriso postava-se-lhe no rosto. Mas Artur aproveitou a ocasião para dizer:

— É o mesmo que se dá comigo. Vocês me dão um prazer sem igual. E tomei até uma decisão: vou dedicar-me à Filosofia. Pitágoras me abriu um caminho. Estou certo que há lugar ainda para positividades, e desejo alguma coisa constructiva. Aquêles que dizem que nós, jovens, somos destructivos, que queremos solapar a sociedade actual, esquecem que desejamos construir outra, mais digna, mais nobre. A juventude, em todos os

seus arrebatamentos, revela, para mim, um anseio do melhor. Somos injustos em certos aspectos, reconheço, porque só vemos os erros, os defeitos. E queremos uma vida onde tais erros e defeitos não se dêem mais. No fundo, somos constructivistas também. É o asco que nos causam a falsidade das coisas, a moeda falsa, as mentiras que nos tornam incompatíveis com o que julgamos preconceitual. Na verdade, a juventude olha sempre para o futuro, e quer possuí-lo.

— Contudo, não se deve ser injusto para com o passado — sentenciou Ricardo. — Dêsse êrro já me penitenciei e me corrigi...

— Também o mesmo se dá comigo ùltimamente — ajuntou Artur. — E devo isso muito a Pitágoras. Você foi uma das melhores coisas que me aconteceram.

Pitágoras riu. Mas logo depois, compôs-se para dizer:

— Meu caro Artur, então nem tudo está perdido.

— Não está não, Pitágoras. Há ainda muitos aspectos positivos na juventude moderna e não se deve julgá-la por aquêles jovens enfatuados e imbecis, que seguem caminhos transviados.

— Bem, êsses são os covardes — acrescentou Artur. E com firmeza: — Covardes, sim. Covardes e deficientes mentais. Não há exagêro nas minhas palavras, porque nunca encontrei entre tais jovens nenhum que primasse pela inteligência, embora fôssem astutos muitas vêzes. Lembrando-me das palavras de Pitágoras — disse, virando-se para Ricardo: — reconheço que hoje em dia vivemos muito êsse nihilismo de que falava Nietzsche. A juventude já não crê no que foi tão firme aos homens do passado.

— E crê em novos mitos... — acrescentou Ricardo.

— Sim, em novos mitos. Mas há nisso positividade de algum modo. Não acha, Pitágoras?

— Sem dúvida — respondeu Pitágoras — há alguma coisa de positivo em tudo isso, e essa a razão por que não desanimo. Não desanimo, porque tôdas essas falsas esperanças também malograrão. Procurar-se-á em breve, e no passado, o que há de mais positivo e mais são. Certa vez, quando ainda me dedicava a fazer alguma coisa poética, tive oportunidade de escrever um pequeno poema em prosa, que se permitem poderei recitá-lo, embora não garanta que as minhas palavras, hoje, reproduzam com fidelidade o que escrevi nessa época. Era mais ou menos assim. Deixa ver se me lembro. Fêz uma pausa. Buscava recordar.

— Era assim... mais ou menos: "No meio da noite, por entre as trevas, há ainda uma estrêla no céu escuro, indicando-me o caminho. Podem as pedras magoar os meus pés; tropeçar aqui. Não importa. Das trevas nenhuma voz chega aos meus ouvidos. Talvez haja inimigos que me espreitem. Mas o temor não invade o meu peito. Há muito tempo que o mêdo se ausentou de mim. Um sorriso é a minha resposta ao silêncio das trevas. Não tenho com quem dialogar. Só eu mesmo me afirmo dentro de mim. E também aquela estrêla. Só ela e eu. Mas, sei que é impossível um diálogo entre nós dois. E, no entanto, talvez pudéssemos entender-nos. Mas, na verdade, ambos perdemos a linguagem, que permitiria uma comunicação entre nós dois."

— É essa linguagem, Pitágoras, que nos falta a todos. Estamos tão juntos uns dos outros, e sentimo-nos cada vez mais separados. E quem poderia outra vez unir-nos? Não basta realmente estarmos um ante o outro para que nos entendamos. Falta-nos, realmente, uma linguagem, uma outra linguagem que não essa técnica da palavra com a qual nos ocultamos uns dos outros. Se nossos corações pudessem pulsar juntos, tudo seria diferente. Compreendo o que você quer dizer — disse Ricardo com uma nostalgia na voz. Uma nostalgia que revelava a consciência de quem perdeu alguma coisa valiosa.

— É verdade, Ricardo. Mas essa linguagem existe — respondeu Pitágoras, com firmeza. — Eu também julguei assim um dia. Não hoje.

— Então a sua estrêla lhe falou? — perguntou Artur.

— Sim. Eu perguntei, e ela me respondeu.

— E qual foi essa resposta? — perguntou Ricardo.

Pitágoras não respondeu logo. Apenas disse:

— Espere mais um pouco. Há muitas coisas de que precisamos falar antes. Tenho um compromisso com você que ainda não cumpri. Espere que eu cumpra o primeiro, para cumprir depois o outro. Prometo que também cumprirei êste segundo compromisso.

— Saberei esperar — respondeu Ricardo. Artur ia dizer alguma coisa, mas preferiu dominar-se para ter outra oportunidade. Foi quando Ricardo, como se mudasse de assunto, perguntou:

— Sem querer fugir do assunto, gostaria de lhe fazer uma pergunta sincera, e pedir-lhe uma resposta também sincera. Que julga de Vítor?

Pitágoras não respondeu logo. Revelava certa indecisão. Mas finalmente falou:

— Pois serei sincero. Uma velha amizade me prende a Vítor, mas reconheço que entre nós há uma distância difícil de vencer. Vítor é um literato sistemático e eu não o sou. Êle é o homem que se extasia na realização das pequeninas e medíocres coisas, desde que surjam com a auréola da falsa originalidade. É o intelectual da nossa época, que quase nada realiza, e se julga um superador de tudo quanto o passado fêz de maior. Não há nada de mais prejudicial, na história do pensamento humano, do que a sanha do literato sistemático. Com a sua audácia inaudita, quase sempre dominou os postos publicitários, e foi juiz das obras humanas, porque consegue, com astucia e manha, galgar as posições que um homem de real valor nao iria disputar. E depois perseguem os Dantes, os Cervantes, os Camões, os Bach, os Beethoven, os Mozart, enfim todos os valôres realmente grandes, para proclamarem apenas o valor das mediocridades irmãs. Pois bem, Vítor sempre quis ser um dêsses. Ver o seu nome nos jornais, deitar entrevistas, escrever crônicas, artigos, vê-los publicados, e gozar, assim, a imortalidade de algumas horas, de alguns dias, que é a que oferecem tais meios. O trabalho sério, silencioso, anônimo, e sobretudo independente, afastado dos âmbitos dos intelectuais sistemáticos, foi sempre para êle uma

tortura. Nunca teve a coragem de enfrentar sòzinho e realizar o que tinha de fazer com suas próprias mãos, sem mendigar aplausos. Temia perder tempo e não conquistar uma posição que êle julga invejável. Hoje seu nome aparece em suplementos literários, e é citado pelos amigos. Julga-se já definitivamente célebre, e acha que já conquistou um pedestal na história. Como se os suplementos não fôssem lidos apenas pelos autores e uma meia dúzia de leitores; como se a maioria, a quase totalidade dos leitores indepedentes se preocupassem com suplementos, como se a notoriedade alcançada entre os grupelhos de literatos sistemáticos assegurasse a celebridade entre os leitores, e uma posição já ganha na literatura. Tudo isso se esfarela com o tempo. Esses jornais viram lixo desde logo, os elogios, se não são esquecidos, são considerados apenas favores ou troca de favores, e o que fica realmente, se há, é a obra. Pois é essa obra para que sempre lhe chamei atenção. "Vítor, dizia-lhe sempre, cuide de realizar a sua obra. Não se preocupe com o silêncio que fazem à sua volta. Se o que fizer fôr grande, romperá todos os silêncios sistemáticos. Assim aconteceu com tôdas as grandes obras da humanidade. Tôdas elas foram cercadas pelo silêncio, mas o venceram, e ficaram na história, enquanto os seus adversários, se ainda obtêm um nome, é apenas com o título de adversários incompetentes ou maldosos, que não souberam reconhecer os que têm realmente valor." Mas Vítor não me quis ouvir. Adorava o sucesso fácil, o renome passageiro, a tempestade de verão. E adquiriu todos os vícios mentais dessas rodas, inclusive êsse nihilismo em que hoje está imerso, e que terminará por devorá-lo totalmente.

— Mas você gosta dêle — afirmou Ricardo.

— Sim, gosto. Tenho grande simpatia por êle Mas já nos distanciamos tanto que às vêzes o julgo tão estranho, tão outro, que me parece até um desconhecido. Você sabe que sigo outro rumo, busco outras veredas, e tenho confiança no que faço.

— Confesso, Pitágoras, que comungo com muitas das idéias de Vítor, de Paulsen, de Josias. E tenho discutido com você, mas sobretudo com o intuito de instruir-me.

E se aceito, por ora, certas idéias, não me aferro a elas, porque não me deixo possuir por elas, mas as possuo, e porque as possuo posso perfeitamente delas me desfazer quando quiser. Jamais coloquei minha dignidade nas idéias que esposo. Não temo modificar minhas opiniões, porque ao modificá-las não deixo de ser o que sou. Eu não sou as minhas idéias; elas é que são minhas ou deixam de o ser.

— Assim também é o meu pensamento — ajuntou Artur. — Também sou assim.

— E assim é que se deve ser — corroborou Pitágoras.

— Mas nunca se deve também transformar essa liberdade em justificação da incoerência, como alguns fazem, que hoje afirmam o que negam amanhã, para afirmar outra vez depois de amanhã. Vítor, por exemplo, não sabe o que é. Suas idéias não resistem a uma análise, como não resistem também as de Josias e Paulsen, que são cópias das mais absurdas que avassalam a filosofia moderna. Até grandes filósofos tiveram debilidades tremendas, e cometeram erros de pasmar. Mas uma coisa é errar accidentalmente, e outra errar substancialmente, e até sistemàticamente. Josias quer errar sistemàticamente. No íntimo, êle não é nada do que diz. Seu pessimismo é resultado de uma frustração. Se tivesse tido outras oportunidades na vida, e outra vontade, teria idéias totalmente diferentes. Êle é possuído pelas idéias e não as possui.

— Pois aqui está um ponto, Pitágoras, que me leva a fazer-lhe algumas perguntas importantes. Você me prometeu falar um dia sôbre Pitágoras, não você, mas o grego. E agora quero cobrar-lhe essa dívida, disse Ricardo a sorrir. Artur, desde logo, manifestou um contentamento invencível, e corroborou:

— Isso, Pitágoras! Agora chegou a nossa vez.

— Meus amigos, não me peçam que lhes fale muito, porque teria muito que falar, mas que pelo menos diga alguma coisa sôbre um filósofo, o menos compreendido e o mais mistificado em todos os tempos. Razão tinha Gomperz ao dizer que Pitágoras era uma das figuras mais

características que a Grécia, e talvez o mundo, tenha produzido, ou como disse Glotz, em sua famosa "História Antiga", gênio único na história, um iluminado de uma ciência prodigiosa e de uma indomável energia. No entanto, ante os gregos que lhe sucederam e através dos tempos ate nossos dias, foi êle vítima de tôdas as caricaturas, de tôdas as mistificações, sobretudo aquelas que são as mais antipáticas, as realizadas pelos que se intitularam seus discípulos. Pitágoras era grande demais há vinte e cinco séculos, e ainda o é hoje. Êsse foi o seu pecado. Com êle nasce a filosofia grega, fundamento da filosofia medieval e da moderna. Na verdade, tudo quanto veio depois foi uma conseqüência do que êle estabeleceu.

— Pitágoras, em suas palavras há várias teses que você propõe e terá que provar. De minha parte, não nego valor ao sábio de Samos, mas creio que é mais a sua paixão que fala. Contudo, confesso, se até aqui tinha fome de conhecer Pitágoras, agora tenho sêde também, uma sêde alucinada. Custe o que custar, embora me custe a noite, você há de me provar o que diz, disse com energia serena Ricardo, enquanto Artur torcia com nervosismo as mãos. Pitágoras sorria, e começou a falar dêste modo:

— Ricardo, não espere que uma noite seja suficiente para abordar a vida e a obra de um homem cujos fastos estão imersos na lenda, e cujos trabalhos se perderam. A obra de reconstituição do pensamento pitagórico é façanha de um Cuvier, e exige tamanhas precauções, exames e confrontações, a disposição de um método tal, que seria impossível descrever tôdas as peripécias dêsse trabalho, as normas que o presidiram, as marchas e contramarchas que foram realizadas, e, sobretudo, a justificação do método empregado para obter os resultados alcançados. Não me exija tudo isso, porque não poderei fazê-lo, nem numa nem em muitas noites. Peça-me apenas, e é o que poderei fazer, um panorama geral dêsse pensamento, para que se possa compreender o significado de Pitágoras, o verdadeiro significado, que infelizmente tem sido ocultado por quase todos os que se dedicaram a estudar as doutrinas que lhe foram atribuídas, falsificando-as de tal modo, que muitos as apresentam de

modo ridículo, porque não conseguiram entendê-las.

— Compreendo bem tudo o que diz, Pitágoras. Não lhe peço que me conte a história do seu grande homônimo grego. Sei que nasceu em Samos, no século V, antes de Cristo, e que teve grande influência na Magna Grécia, e suas doutrinas fecundaram todo o pensamento universal até os dias de hoje. Tudo isso sabemos, não é Artur?

Sem dúvida. Não muito bem, mas o suficiente — respondeu Artur.

— O que queremos são as idéias fundamentais, aquilo que se poderia chamar a estructura do seu pensamento...

— Talvez, melhor — interrompeu-o Pitágoras — as duas grandes idéias germinadoras, que actuaram na filosofia, mas que, infelizmente quase sempre são tomadas separadamente.

— Que seja isso, mas fale, propôs, com ansiedade, Ricardo. Artur corroborou. Ele então começou assim:

— Permitam-me que parta de Aristóteles e de Platão, para depois retornar a Pitágoras. Tomemos como ponto de partida a teoria gnosiológica de Aristóteles, segundo o que examinamos, quando discutimos sôbre o conhecimento. Lembram-se quando falamos da abstracção total e da abstracção formal. Sem essa última, nao haveria metafísica, e como o homem é capaz de realizá-la, é êle capaz de construir a metafísica. Lembram-se bem? — Todos confirmaram. — Pois vimos, então, que o fundamento dessa posição é o de que o homem, ao conhecer as coisas, inicia pela **imago**, o **phantasma** das coisas, como o chamava Aristóteles. Temos uma imagem dos factos exteriores, e verificando que em certos factos há algo que dêles abstraímos e está em comum em outros, com essas abstracções, realizamos os conceitos, que são **noemas**, conteúdos da **noesis**, que realizamos, e impressionamos depois no intelecto passivo como espécies, conceitos, que vão servir para novas experiências. Em suma, o conhecimento, para Aristóteles, processa-se pela abstracçao. Os conceitos são os conjuntos de notas, formando uma totalidade, que nós captamos, abstraímos do que há de comum nas coisas. O intelecto activo é essa faculdade de abstracção total, e de classificação do nosso intelecto, e o passivo, a capacidade de receber essas formas, que lhe são impressas, memorizáveis, portanto. Aristóteles é, assim, um empirista racionalista. Todo o conhecimento humano começa pelos sentidos, fundamento da empíria, e, finalmente, é classificado através de conceitos impressos no intelecto passivo, que é a acção racional. Por isso nada há no intelecto, que não tenha tido seu início nos sentidos, porque são êstes que dão o material bruto sôbre o qual trabalhará o intelecto activo ao captar as notas, ao construir os conceitos, que são totalidades estructuradas de notas e, finalmente, ordená-los no intelecto e, com êles, construir, por sua vez, conceitos de conceitos, que é a abstracção formal, a abstracção que se realiza, tendo como matéria bruta os próprios conceitos. Essa fase é uma operação mais alta do intelecto, e que caracteriza pròpriamente o homem. É o entendimento, a **rationalitas**, a diferença específica do homem em comparação com os outros animais, que também têm sensibilidade, que também captam notas, mas que dificilmente construirão conceitos e não construirão, de modo algum, conceitos por abstracção formal. Está claro o que exponho?

— Claríssimo — respondeu Artur, e Ricardo confirmou.

— Por essa concepção, todo conhecimento humano começa pela empíria. Seguindo essas pegadas, temos os empiristas em geral, os sensualistas, os materialistas, os positivistas, os pragmatistas; em suma, tôdas as doutrina, deixando de lado suas diferenças, que pregam que o conhecimento humano é produto apenas da empíria.

— Quer dizer que os escolásticos, que seguem a linha aristotélica, sao aparentados com os sensualistas, materialistas, etc. E por que, então, há tanta divergência entre êles? — perguntou Ricardo.

Também os parentes brigam entre si — respondeu Pitágoras a rir. — Mas, desculpe-me o que disse. Êles são aparentados apenas no ponto de partida; entretanto, uns avançam mais, outros menos. Sem dúvida, a posição aristotélica, partindo da empíria, é mais congruente, em suas conseqüências, que outras doutrinas, que param no

meio do caminho, fazem meia volta, e terminam por negar o que afirmaram, caindo em contradições e, sobretudo, em incongruências lamentáveis. Se há uma actividade cognoscitiva do homem, que se processa, partindo da empíria e já que esta está justificada, e é verdadeira dentro das suas proporções, tudo o mais, que tiver fundamento real, nela é verdadeiro também. Não é, porém, no ponto de partida, onde há divergências; é no percorrer da via e no ponto de chegada. São como corredores que partem no mesmo instante, mas que se distanciam pouco a pouco, em que alguns ficam no meio do caminho, cansados, vencidos, e poucos alcançam a meta final.

— Para as minhas convicções, Pitágoras, a posição aristotélica é de meu agrado. E julgo que o seu ponto-de-partida é o melhor. Porque, na verdade, o homem é um animal, e, portanto, um ser vivo com sensibilidade. E êste é o ponto de partida do seu conhecimento. Que acha você, Artur?

— Prefiro ainda calar-me — respondeu êste. — Gostaria que Pitágoras prosseguisse mais adiante, para depois externar as minhas opiniões.

— Ricardo tem boa base no que diz. Realmente o homem, como animal, é um ser vivo com sensibilidade, e seu conhecimento inicia-se por aí. Mas, assim como os corredores têm um ponto de partida para iniciarem a sua carreira, alguma coisa se impõe que haja antes dela começar, pois, do contrário, não haveria carreira, e o que há antes são os corredores com sua esquemática neuro-muscular, sem a qual como haver sêres que corram?

— Não compreendi bem onde quer chegar, Pitágoras — interveio Ricardo.

— É simples. O homem é um animal, porque é um ser vivo com sensibilidade, para usarmos uma velha definição. Mas, sem essa sensibilidade, não poderia experimentar o conhecimento. Ela, de certo modo, antecede ao conhecimento. Como poderia êle receber os estímulos do mundo exterior se não tivesse os meios de recebê-los? E para recebê-los é imprescindível um recipiente, ou melhor, a capacidade de recebê-los. Como os sêres do mundo exterior não são incorporados ao

organismo quando êste conhece, mas apenas tal se dá por modificações do sensório-motriz, é imprescindível que êste seja apto a sofrer tais modificações. E a modificação A corresponderá ao estímulo A-1, e B ao estímulo B-1, e assim sucessivamente. É mister, pois, que se dê alguma coisa antes da experiência, para que a experiência seja possível. Se se disser que tôda a esquemática do sensório-motriz tem a sua origem na experiência, então sempre teremos algo antes da experiência, para que haja a experiência. A anterioridade é imprescindível, a anterioridade de alguma coisa para que alguma coisa se dê. Ora, no conhecimento, e aqui já penetramos no reino do conhecimento para Platão (pois êste afirmava que só o semelhante conhece o semelhante, ou, seja, há uma semelhança entre o que conhece e o que é conhecido), é preciso que haja uma razão de semelhança; que entre ambos algo em comum se dê, e êsse algo em comum tem que, necessàriamente, anteceder de modo ontológico à experiência.

— Pitágoras, quer explicar-me melhor êsse ponto-de-vista? — pediu Ricardo.

— Farei o que me é possível, dentro das minhas fôrças. Vamos tentar. Se houver entre dois sêres um abismo insuplantável, êsses dois sêres não poderão manter qualquer contacto entre si. Se mantêm algum contacto, é que entre ambos não há um abismo insuplantável, mas uma distância apenas, e de modo que se pode vadear. Se o homem capta estímulos do mundo exterior; ou, melhor, se a nossa sensibilidade é sensível à luz, pode receber impressões dela, ou sofrer modificações que lhe são proporcionadas, é que, entre a nossa sensibilidade e a luz, não há um abismo insuplantável. E como se poderia captar o absolutamente diferente, se nada temos que o possa conter? E se algo o pode conter, é que entre continentes e conteúdo há um mesmo nexo, que se manifesta nas fases da contenção.

— Bem, até aí está tudo bem claro. Pode prosseguir, Pitágoras. Concorda comigo, Artur? — perguntou Ricardo.

— Concordo. Tudo claro.

— Pois bem, se a nossa sensibilidade sofre modificações, provocadas pelos estímulos exteriores, é que a nossa sensibilidade está contida numa razão que implica a fase de ser impressa e de imprimir, pois a impressão implica as duas fases do mesmo processo. Se algo do mundo exterior realiza um estímulo em nós, é que, em nós, há algo estimulável pelo que é exterior. Portanto, entre o que há em nós, e o que há no exterior, não se dá um abismo insuplantável, mas aspectos distintos, que têm um ponto de encontro na mesma operação; são, pois, partes que actuam na mesma operação. Está claro?

— Está.

— Ora, nesse caso, a operação implica os antecedentes, que são seus elementos, pois sem um e outro, ela não se daria. Assim, o facto exterior, enquanto tomado em si mesmo, é apenas um possível, um cognoscível, um estimulável. Impõe-se que haja o que pode sofrer o estímulo, para que êste se dê. Portanto, a realidade do conhecimento implica a realidade do cognoscente e do **cognitum**. Assim como a realidade de uma relação é proporcionada aos têrmos relacionantes, pois sem êstes não há relação, a realidade do conhecimento é proporcionada à realidade do cognoscente e do **cognitum**, sem os quais o conhecimento não se dará. Estou fazendo-me compreender bem?

— Está, Pitágoras — respondeu Artur.

— O cognoscente, enquanto tal, é apto a conhecer. O **cognitum**, enquanto tal, é apto a ser conhecido, é conhecível ou cognoscível. Mas o conhecimento só se dá quando ambos são elementos reais de uma mesma operação.

— Tudo bem claro, Pitágoras — afirmou Ricardo.

— Dessa forma — prosseguiu êle — o conhecimento exige dois antecedentes ontológicos, duas razões, para falar uma linguagem mais clássica: a do cognoscente e a do **cognitum**. Mas o **cognitum** é o **cognitum** do cognoscente, e o cognoscente é o cognoscente do **cognitum**. Ora, estamos, então, em face de opostos relativos, em que a realidade funcional de um depende da realidade funcional do outro; assim como a relação de paternidade implica a de filiação, pois o pai é pai do filho, e o filho é filho do

pai, bem como o senhor é senhor do escravo e o escravo é escravo do senhor. Sem a escravidão, não há senhor nem escravo; sem a paternidade não há pai nem filho. Também sem conhecimento não há cognoscente nem **cognitum**. E, vice-versa, não há cognoscente em acto sem um **cognitum**, pois o que conhece, conhece quando conhece. Está claro?

— Muito bem. Tudo claro e certo, Pitágoras — afirmou Ricardo com o apoio de Artur.

— Mas como pode o pai ser pai do filho sem antes poder ser pai do filho? E como pode alguém ser filho do pai sem antes poder ser filho? Deve haver antes alguma coisa que possa ser o que vem a ser. Nada se poderia fazer sem que alguma coisa seja possível. A possibilidade de ser feito implica o que pode fazer, sem dúvida, não é?

— É — responderam ambos ao mesmo tempo.

— Como poderia um ser conhecer sem possibilidade de conhecer?

— Não há dúvida que tinha de ter tal possibilidade.

— Mas, vemos que entre as coisas que há, é o ser sensível que tem possibilidade de ter o conhecimento sensível, enquanto o ser insensível não a tem.

— É isso mesmo — ratificou Artur.

— Nesse caso, vemos que há a imposição da presença de algo antes de se dar em acto o possível. Por que pode conhecer o ser sensível sensìvelmente as coisas? Porque tem um sistema de sensibilidade. Não é isso?

— Sem dúvida — confirmou Ricardo.

— Uma pedra não pode conhecer sensìvelmente. E por quê? Porque não dispõe prèviamente da sensibilidade.

— Tudo certo — apoiou Artur.

— Ora, o homem conhece sensìvelmente porque tem uma esquemática sensória, que lhe permite sofrer modificações estimuladas por factos exteriores.

— Certo — confirmou Ricardo.

— Mas essa esquemática, para sofrer tais estímulos, tem de estar analogada a alguma coisa, a que também está analogado o facto sensível.

— É evidente — aceitou Artur, com firmeza.

— Se entre ambos houvesse um abismo, como há entre a pedra e o sensível, não haveria conhecimento. Como não há, é que a distância entre um e outro é vencível. Mas vencível por quê? Pelo que os unifica, pelo que os pode unificar.

— Claro — confirmou Ricardo.

— Portanto, há no que conhece, alguma coisa em comum com o cognoscível. E sem tal coisa em comum, o conhecimento seria impossível.

— Se há algo em comum, há algo semelhante, não é, Artur?

— É — respondeu Artur, e Ricardo apoiou com a cabeça.

— Então, no conhecimento, há algo que se assemelha a algo; algo que é captado pelo cognoscente, que é semelhante a algo que há no cognoscente, não é?

— Isso mesmo — confirmou Artur.

— Então, o conhecimento implica uma assemelhação entre o **cognitum**, e algo que há no cognoscente, pois o cognoscente não se esgota num só conhecimento, mas é capaz de realizar vários. Não é isso?

— Sem dúvida — confirmaram ambos.

— Então, o conhecimento implica uma assimilação.

— Implica — reiterou Artur.

— Mas, como haver assimilação sem semelhantes?

— Não é possível.

— Então, há, no que conhece, algo que se assemelha ao conhecível da coisa; ou melhor ainda: é cognoscível da coisa o que se assemelha ao que já há na esquemática do cognoscente.

— É uma decorrência rigorosa, não é, Ricardo? — perguntou Artur, volvendo se para êste.

— Sem dúvida — respondeu Ricardo.

— Então, há no cognoscente, e, antes, alguma coisa que permita o conhecimento do que é cognoscível das coisas.

— É o que decorre rigorosamente — continuou Artur.

— O cognoscente, portanto, é munido anteriormente de alguma coisa que permite a assimilação do cognoscível, quando êle conhece.

— Sem dúvida.

— Nesse caso, o conhecimento implica a antecedência de algo, de algo que antecede à experiência.

— Não compreendi bem, Pitágoras — interpelou Ricardo.

— É fácil. Alguma coisa deve anteceder, no cognoscente, para que o conhecimento do cognoscível se dê. O conhecimento se efectua na experiência, mas exige que, antes, o cognoscente seja um cognoscente potencial. E, como tal, êste deve dispor, prèviamente, de meios de assimilação do cognoscível; do contrário a experiência seria impossível. E é fácil observar-se, na própria experiência, que é assim. A criança, quando nasce, nasce com uma sensibilidade incipiente, mas já nasce com uma esquemática sensível formada, capaz de permitir que se dêem experiências sensíveis.

— É claro.

— Dizer-se que a esquemática infantil é o produto de uma longa sedimentação de experiências da espécie, transmitidas por hereditariedade, e esta, das espécies que possìvelmente antecederam ao homem, tudo isso não refuta a tese, porque alguma coisa sempre antecedeu, capaz de sofrer tantas experiências e sedimentá-las, a ponto de permitir que chegasse até o estágio do homem.

— Uma espécie de mente pré humana, que vem desde os primórdios dos sêres, e que, através da evolução, chegou até o homem. É isso o que quer dizer? — perguntou Ricardo.

— Mais ou menos isso, embora gostasse de dar uma precisão mais científica ao que exponho. Filosòficamente, ter-se-ia de dizer que há um antecedente sempre capaz de assimilar, e através da complexidade das assimilações, alcançar até o homem.

— Compreendi bem.

— Então, nesse caso, tôda a complexidade do conhecimento do homem já estava dada como uma possibilidade desde o início Portanto, sempre algo antecedeu à experiência de qualquer ser, desde o mais primitivo até o mais evoluído, como é, entre nós, o homem.

— Está, para mim, tudo bem claro — afirmou, com entusiasmo, Artur.

— Nesse caso, nem tudo que pertence ao conhecimento começa apenas pelos sentidos, a não ser que consideremos que êsses sentidos se dão antes da experiência. Não é assim?

— Está claro.

— Ora, os esquemas conceituais, que o nosso intelecto forma, são para Aristóteles, estructuras de notas captadas, que o intelecto activo abstrai, como vimos.

— Isso mesmo — confirmou Ricardo.

— Mas o intelecto só poderia abstrair o que é assimilável ao que já tem, pois vimos que a assimilação implica, como relação, a prévia disposição do semelhante.

— Está claro.

— O que captamos, então, pela abstracção, é algo que antes era um possível, e que, no acto abstractivo, se actualiza, não é?

— É isso — afirmou Artur.

— Nesse caso, o que ficava anteriormente não estava em acto em nossa consciência, mas já o tínhamos, de certo modo.

— Tínhamos, sim — confirmou Artur.

— Estava como que dormindo, para usarmos uma metáfora que muito bem nos mostra a semelhança. Era algo que estava esquecido em nós, esquecido à nossa consciência.

— Isso mesmo.

— E é algo, portanto, que recordamos no acto de conhecer, para continuarmos na metáfora.

— Isso mesmo.

— E onde estava êsse algo em sua última análise? Não era no princípio de tôdas as coisas? Se não era, surgiu sùbitamente, sem uma razão de ser, e teria vindo do nada, o que é absurdo.

— É rigorosamente certo — apoiou Artur.

— Neste caso, continuando ainda na metáfora, eram esquemas que já havíamos contemplado nos primórdios do ser de onde vimos, mas que havíamos esquecido. Estamos em plena alegoria agora, porque há um encaixamento de metáforas continuadas. Pois essa alegoria do conhecimento é a que encontramos na obra de Platão. Êste, alegòricamente, dizia que já havíamos contemplado, quando ainda não éramos o que somos, os esquemas possíveis para nós, mas que já eram, de certo modo, na ordem do ser, e que o conhecimento torna em acto para nos. A teoria gnosiológica de Platão diz, então: não há conhecimento sem que haja algo que se assemelhe ao que é cognoscível. O conhecimento, processando-se por assimilações, implica prèviamente, embora em estado latente, em nos, os esquemas que iremos construir depois.

— Agora está tudo claro para mim — respondeu Artur.

— Neste caso, não só o conhecimento sensível exige alguma coisa com antecedência, como também o exige a abstracção total, e também a abstracção formal. Por-

que o que vem depois tem seu fundamento no que vinha antes. Os esquemas abstractos que construímos eram possíveis, e os esquemas abstractos de esquemas abstractos, os puramente formais, as formas puras, que já examinamos, também o eram. Portanto, o nosso conhecimento não principia de modo absoluto nos sentidos, mas apenas, graças a êstes, torna-se êle em acto, ou pode tornar-se em acto para a nossa consciência. A mente humana não é algo apenas passivo, mas o que já tem virtualmente, o que pode tornar-se elemento de uma totalidade, pois, como vimos, o conhecimento exige princípios; isto é, elementos anteriores para que a nova totalidade, o novo conjunto se forme.

— Parece-me, à primeira vista, que a posição de Platão é diametralmente oposta à de Aristóteles. Mas, examinando bem, não há um ponto de encontro em ambas? — perguntou Ricardo.

— Há, sim — respondeu Pitágoras. — E é êste ponto que eu gostaria de salientar. Quando Aristóteles diz que nada está no intelecto sem antes ter estado nos sentidos, não erra. Mas não deu importância, ou melhor, inibiu a realidade dos sentidos, e do que antecede à experiência, e também o que já era possível, ou melhor, já virtual, porque, de certo modo, se apoiava em algo já actualizado, que se achava no intelecto.

— Então, Leibnitz, parece-me, era mais amplo ao afirmar a validez relativa da máxima aristotélica: nada há no intelecto que não tenha estado nos sentidos, mas, acrescentando: **salvo o que já estava no intelecto.** No meu péssimo latim, se não me falha a memória, a frase de Leibnitz era esta: **nullius est in intellectu quod prius non fuerit in sensu nisi in intellectu.** Nesse **nisi in intellectu**, a não ser o que já está no intelecto ou estava no intelecto, reside o que diferencia Platão de Aristóteles. Não é isso?

— É isso, sim, Ricardo — confirmou Pitágoras.

— Nesse caso, Aristóteles tinha razão. Não, porém, tôda a razão, como você gosta de dizer. Dêste modo, a melhor doutrina será aquela que reúna ambos, Platão e Aristóteles. Creio que é a isso que você deseja chegar.

— É isso mesmo, Ricardo. E êsse concrecionamento de Platão mais Aristóteles não é algo que iremos construir, ou algo que se deu depois, uma espécie de síntese da tese platônica e da antítese aristotélica, porque, antes dêles, já havia sido exposta essa doutrina.

— Antes? Por quem? — perguntou Ricardo.

— Por êsse que tinha o mesmo nome que eu — respondeu-lhe.

— Explique, sim? — pediu ansiosamente Artur.

— É o que vou fazer, se me permitirem uma pausa.

Ambos concordaram. Mas os olhos de Ricardo e de Artur pousavam ansiosamente sôbre o rosto de Pitágoras.

DIALOGOS SÔBRE OS SOFISTAS MODERNOS

Pitágoras, então, prosseguiu:

— Se se observar detidamente a cultura grega, desde seus primórdios, logo se observará que nas religiões primitivas e no pensamento mais elevado, há a presença de dois planos: um metafísico e um físico. Ou, para melhor explicar: o mundo que vemos, tocamos, sentimos, é a **explicitatio** de um mundo que escapa aos nossos sentidos. Há um mundo das aparências, o mundo fenomênico, e um mundo das formas, que não são captadas pelos sentidos, mas que existe independentemente de nós. Êste mundo, que nos aparece aos sentidos, não oculta totalmente o outro, o mundo-verdade, o mundo real das formas, porque as coisas da nossa experiência são, de certo modo, o mundo que a ultrapassa, que é outro. Assim, atrás das coisas inertes, há uma vida que esplende. Esta é uma realidade também. O hilozoísmo grego é um testemunho dêsses dois planos, porque a matéria é vida; é animada por poderes subtis, não materiais, que formam outra realidade, que não é recusada pela que é apanhada pelos nossos sentidos. Ao contrário, êstes confirmam aquêle mundo.

— Observa-se isso também em Tales, em Heráclito?

— Também. Pois Tales reconhecia que êste mundo, o mundo fenomênico, é um manifestar-se de um princípio, que êle, analògicamente, chamava úmido, porque o úmido toma tôdas as formas dos seus recipientes, daí chamar a água, não esta água fenomênica, mas a água princípio líquido de tôdas as coisas. O mundo povoado de deuses, pois havia deuses para as mínimas manifestações sensíveis, mostrava a presença dos dois planos: o plano divino e o plano físico.

Esta constante do pensamento grego teve em Pitágoras de Samos a sua expressão culta, filosófica. Êste mundo, o mundo fenomênico, é uma cópia do outro. As coisas imitam o ser, e são o que as formas puras são em si mesmas. E como entre êste mundo, que é **explicativo**, e o outro, que é **implicativo**, ou em outras palavras, como êste mundo imita o outro, há entre ambos algo em comum, pois como o imitante poderia imitar o inimitável? Para imitar, é imprescindível que o imitante imite o imitável.

— É claro — afirmou Artur.

— Dêste modo, o mundo dos fenômenos é a imitação do mundo das formas. E como tôda imitação é uma cópia, e como esta não pode ser idêntica ao copiado (pois, do contrário, seria a mesma coisa), êste mundo, o fenomênico, não é aquêle em tôda a sua pujança, mas apenas uma acomodação dêste àquele, ou, seja, o mundo fenomênico repete, de certo modo, o outro, porém na proporção da imitabilidade activa do imitante. E se tal se dá entre um e outro, há algo que os unifica. Em Heráclito, é o **Logos**, que unifica tôdas as coisas, e também o que dá a razão comum entre o que flui constantemente, que é o mundo fenomênico, e o que permanece eterno, que é o mundo das formas. Por isso, os deuses são imortais, e as coisas fenomênicas mortais. Aquêles não se corrompem, mas estas se corrompem e podem ter outras formas.

Pitágoras, filosòficamente, expunha, pois, que o mundo dos fenômenos, copiando o mundo das formas eternas, tinha algo em comum com aquêle. Em palavras platônicas: participava daquele.

Ora, como pode o participante participar do participado, senão no que é participável por êle? O que é participável é algo que êle tem, proporcionado à sua natureza. E o grau dessa participação permitiria uma classificação hierárquica dos sêres. E como essas formas eternas são perfeitas, será mais perfeito o ser que mais intensamente participar do que é participável do participado.

Vê-se, dêste modo, que o pensamento de Pitágoras antecedeu ao de Platão e ao de Aristóteles, e os incluía. Para aquêle, o plano das coisas sensíveis imita as que pertencem ao plano das idéias ou formas. O nosso conhecimento começa não apenas pelos sentidos. Êstes dão os factos brutos, que são assimilados aos esquemas, o que permite, com a formação dêstes, que se construam novos esquemas. A obra de Aristóteles é valiosa, porque permitiu uma valoração mais justa da empíria, enquanto a de Platão, por sua valoração também justa das formas e das idéias, não o é menos. Mas ambas estão sujeitas a exageros, a ponto de se construírem visões abstractistas, o que Pitágoras desejava evitar, e o fazia com a sua concepção, embora muitos pitagóricos se tenham desviado das lições do mestre e caído nos abstractismos mais exagerados.

— Então, não há dúvida de que Platão era um pitagórico? — perguntou Ricardo.

— Certamente. E, para mim, o maior dos pitagóricos.

— E por que Platão nunca o confessou? — perguntou Ricardo.

— Por uma razão muito simples: o pitagorismo estava fora da lei, era uma doutrina considerada herética por muitos, e combatida por todos os senhores daquela época, porque, como você sabe, os pitagóricos queriam alertar os povos contra os falsos profetas, os maus políticos, que demagògicamente exploram a ignorância das massas. E como pregavam que só o saber, a inteligência, e a ciência devem governar o mundo, os astuciosos sem saber, sem inteligência e sem ciência, não poderiam gostar de tais idéias, e desejosos de conservar o seu poder sôbre as massas, procuravam, por todos os meios, afastar os pitagóricos, lançando sôbre êles tôdas as calúnias possíveis, as mesmas que sempre lançaram todos sôbre os seus adversários. Diziam que eram inimigos dos deuses, que queriam explorar as massas, dominá-las a seu proveito, e até que comiam crianças assadas.

Ricardo riu, e disse:

— Como se dizia até dos judeus...

— Dos judeus e dos maçons, e de todos os adversários.

— E isso continua há vinte e cinco séculos — acrescentou Artur.

— Há vinte e cinco séculos, e talvez alguns mais ainda. Pois, no caso de Platão, foi o que se deu. Em seus diálogos êle costumava falar muito dos "amigos das idéias ou formas". Êsses amigos das formas eram os pitagóricos. Sócrates foi um pitagórico também, como o foram Empédocles, Parmênides e Anaxágoras e até Heráclito, embora tais palavras soem estranhas a muitos. Platão confirma sua filiação pitagórica na famosa sétima carta. É esta a razão por que muitos se esforçaram tanto em negar autenticidade à mesma, mas inùtilmente.

— Mas, como se explica que, sendo o pitagorismo uma seita iniciática, em que o saber só é dado aos iniciados, foi Sócrates para o meio da rua discutir filosofia? — perguntou Ricardo.

— Por uma razão muito simples. O que se dava na Grécia no tempo de Sócrates era algo muito semelhante ao que se dá hoje entre nós. A filosofia, até então, era apanágio dos iniciados. Mas, sábios dessa época resolveram torná-la acessível ao maior número, e nesse número havia muita gente que não merecia ter certos conhecimentos, porque o saber, nas mãos dos maus, só pode servir ao mal e não ao bem. Êsses sábios (em grego **sophos**), chamavam-se sofistas, e propunham-se ensinar a todos os conhecimentos mais vastos, em troca de dinheiro. Vendiam, assim, o que sabiam. E vendiam a mercadoria a gôsto do freguês. Dispunham-se, portanto, a dar argumentos a quantos astuciosos desejavam guindar-se aos altos postos da política. Facultavam, assim, aos manhosos meios de poderem impor-se aos olhos do vulgo como sumidades. E como os sofistas faziam uma obra perigosa e propalavam as idéias mais abstractistas e destructivas que se podem imaginar, Platão, como Sócrates, jamais se cansaram de os atacar e com uma veemência que espanta. Platão tem sempre expressões das mais duras para com os sofistas. E que fêz Sócrates? Como os sofistas se intitulavam os sábios, os homens que tinham a plenitude do conhecimento, foi para a praça pública para desmoralizá-los, e mostrar o saber que fanfarroneavam era falso, era pechibesque, era moeda falsa.

Como poderiam perdoá-lo pelo que fazia? Não foi difícil, lançando mão de alguns políticos, levar o povo de Atenas a cometer o maior crime que há na história: levar um sábio do porte de Sócrates à morte. Condenaram-no, como os fariseus conseguiram condenar Cristo, depois. E conseguiram açular as massas para que essas pedissem aos brados a condenação de um homem extraordinário, do mesmo modo que se fêz, séculos depois, com o Nazareno.

— Tudo isso é realmente odioso e triste — disse, com mágoa, Artur.

— E trágico, também — acrescentou Pitágoras. — Tais crimes não sairão mais da história. E o povo de Atenas levará ferreteado o cognome de "assassino de Sócrates", como o povo de Jerusalém o de "assassino de Cristo".

E que conseguiram os sofistas, os fariseus da época? Conseguiram que o que havia de mais alto criado pelos gregos, que foi sem dúvida a filosofia, se tornasse a fôrça destructiva da Grécia. A filosofia viciada, prostituída pelos sofistas, corrompida por tôdas aquelas idéias falsas, conseguiu destruir um povo, desfazê-lo numa corrupção de idéias, que acompanha, por sua vez, a corrupção de tôda a sua vida e também a dos romanos, pois êstes sofreram, desde logo, a influência dessas idéias perniciosas, que desfizeram em frangalhos o que havia de positivo naquele povo. E não se pense que os cépticos, os cínicos, os epicuristas, os próprios estóicos, os sensualistas da época, enfim todos os que provieram dos sofistas não são culpados do que aconteceu aos gregos. Pois bem, justifico assim o facto de Sócrates ter ido para o meio da rua, ter ido para o mercado para denunciar, para demonstrar que tais sábios não eram tão sábios. E hoje, que assistimos a uma nova onda de sofistas, os sócrates estão fazendo falta. É preciso denunciar, mostrar os erros de tais sofistas modernos, dêsses falsos apóstolos do conhecimento, e provar que suas idéias são falsas, e que querem também destruir uma cultura, como seus irmãos do passado destruíram a grega.

— Não será isso uma inevitabilidade da História? — perguntou Ricardo.

— As inevitabilidades históricas não são absolutas. Há uma necessidade hipotética, apenas. O homem dispõe de suficientes recursos para mudar a história. Se não muda, não é porque não possa, mas porque não quer.

— Ou porque não sabe? — perguntou Ricardo.

— Você tem razão — aceitou Pitágoras — porque não sabe. No fundo, há um desejo honesto nas multidões. Elas fazem o próprio mal, julgando que praticam o bem. Elas apóiam os criminosos, julgando que apóiam santos. Para a multidão de Jerusalém, Barrabás valia mais que Cristo, como para os que condenaram Sócrates, êste era um criminoso. É uma reversão total.

— Horrível. E o mais horrível é sentir-me, de minha parte, sem fôrças para impedir que se repita essa mesma injustiça — disse, melancòlicamente, Artur.

— Não há dúvida. — Havia mágoa nas palavras de Pitágoras. — Mas, cabe-nos cumprir o nosso dever e lutar. A história também oferece imprevistos. E quem sabe se um dêles não nos espera no caminho?

A pausa que houve, então, era apenas um silêncio de palavras. Mas, na mente de todos nós, uma multidão de idéias se agitavam. Parecia que cada um temia perturbar o que tumultuava dentro de si. O olhar de todos três estava perdido, vendo o que os olhos não vêem.

Foi depois de certo tempo que Ricardo falou:

— Então, Vítor, Josias, Paulsen e eu, somos uma espécie de sofistas modernos.

— Êles sim, você não, Ricardo, disse, com simpatia, Pitágoras. Sempre tive fé em você desde o primeiro dia que o conheci. Sua alma é pura, e você não será arrastado pela maré. Também não há maré que destrua tudo. Ela também estaca como espantada ante a própria destruição. A tempestade também se tranqüiliza. Essa onda destructiva encontrará contrafortes que a quebrarão.

— E pode-se ter uma esperança, Pitágoras? — perguntou, ansioso, Artur.

— Sem dúvida. O principal é começar a trabalhar, e já.

— Aponte-me o caminho, que eu o seguirei. E você vai conosco também, não vai Ricardo?

A pergunta de Artur não teve uma resposta imediata de Ricardo. O rosto dêste parecia impassível. Mas um sorriso começou a esboçar-se em sua face. Um sorriso que se dirigia a alguma coisa de muito distante. Finalmente, disse êle, lento, mas seguro:

— Sinto que êste é o meu dever.

A resposta de Pitágoras como a de Artur foi apenas segurarem com simpatia o braço de Ricardo. E todos aquêles olhos sorriram uns para os outros.

E o que aconteceu depois... o que aconteceu depois, um dia, certamente, eu contarei. Prometo.